«En la época presente la acción y la decisión son tan escasas como lo es el deleite del riesgo al nadar en aguas poco profundas. Pero tal como el adulto que goza luchando con las olas llama al joven diciéndole ‘sal fuera, corre’, así también la decisión que se encuentra en la existencia (si bien, desde luego, se encuentra en el individuo) llama al joven que aún no ha sido extenuado por el exceso de reflexión ni sobrecargado por las ilusiones de la reflexión…».

Encuadrado en la serie de críticas del presente características del siglo XIX, de Stuart Mill a Spengler, pasando por Tocqueville, Gotthelf y Carlyle, este escrito de *Søren Kierkegaard* (1813-1855) describe, con sorprendente actualidad, una época desapasionada en la que «no sucede nada, y sin embargo hay publicidad inmediata».

Del mismo autor han sido publicados en esta Editorial: *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía* (²2006); *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* I y II (2006; 2007); *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (⁵2007), y *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas* (2010), dentro la serie de los *Escritos*, además de *Los lirios del campo y las aves del cielo* (2007); *La enfermedad mortal* (2008); *Ejercitación del cristianismo* (2009); *Para un examen de sí mismo* (2011), y *El Instante* (²2012).

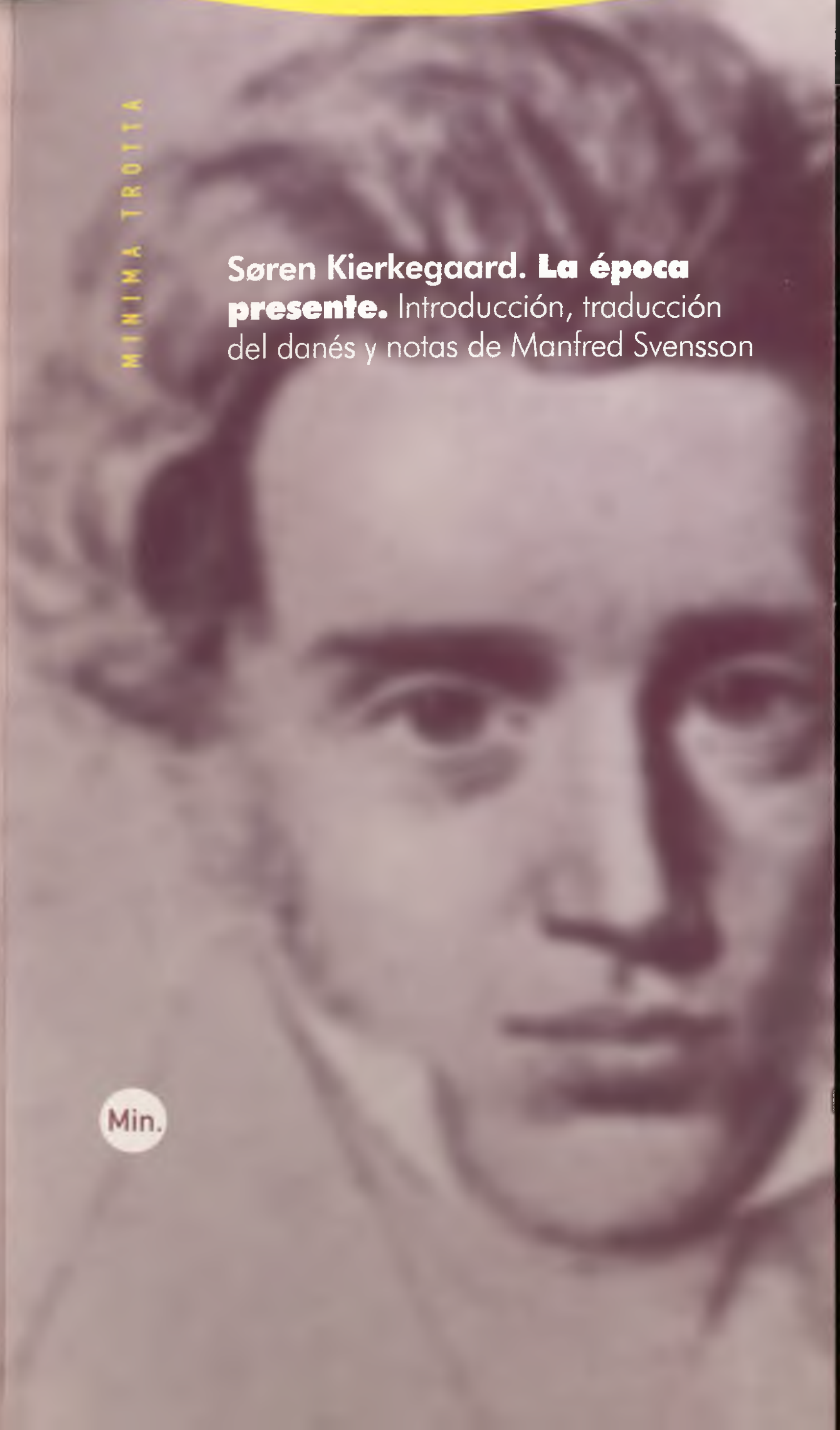
ISBN 978-84-9879-315-4

Min.

SØREN KIERKEGAARD LA ÉPOCA PRESENTE

T

MINIMA TROTTA



Søren Kierkegaard. La época presente. Introducción, traducción del danés y notas de Manfred Svensson

Min.

La época presente

La época presente

Søren Kierkegaard

introducción, traducción del danés
y notas de Manfred Svensson

MINIMA TROTTA

Título original: Nutiden

MINIMA TROTTA

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
web: http:\\www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-315-4
depósito legal: M-16.389-2012

impresión
Gráficas Varona, S.A.

La primera crítica acabada de su sociedad, distinguiéndose por su seriedad de todas las precedentes, fue la hecha por Kierkegaard. Su crítica es la primera que oímos como una crítica también para nuestro tiempo; es como si hubiese sido escrita ayer.

KARL JASPERS

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

I. INTRODUCCIÓN HISTÓRICA

La época presente, la obra que aquí introducimos, es una pequeña pieza de crítica cultural publicada por Kierkegaard en 1846. Como tal, forma parte de la asombrosa cantidad de críticas del presente que fueron publicadas durante el gran siglo XIX. La serie puede considerarse como iniciada por *El espíritu de la época* (*The Spirit of the Age*), publicada por John Stuart Mill en 1831, y cerrada por Spengler en 1921. Entre estos dos polos encontramos textos tan variados como *La democracia en América* (*De la Démocratie en Amérique*), publicada por Tocqueville en 1835, y *El espíritu de Berna y el espíritu de los tiempos* (*Zeitgeist und Berner Geist*), publicada por Jeremias Gotthelf en 1852. Tales títulos permiten adquirir una clara impresión de la intensa conciencia de época que tuvieron muchos autores del período, autoconciencia particularmente notoria en la década del cuarenta, cuando se publica el pequeño libro de Kierkegaard.

Entre dichas obras tal vez la más cercana a la de Kierkegaard en contenido y tono sea *Pasado y presente* (*Past and Present*), publicada por Thomas Carlyle en 1843. Pero Kierkegaard ignoraba no solo esta obra de Carlyle, sino la totalidad de las grandes obras de dicho género. Con todo,

aunque fuera un escritor de provincia, no tenía una mirada provinciana. El tipo de escrito en cuestión lo puede haber conocido por obras como la de su coterráneo Johan Ludwig Heiberg, *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*, obra de la que Kierkegaard poseía un ejemplar, aunque rastrear influencias específicas de la misma no parezca fácil[1]. En cualquier caso, Heiberg era no solo el principal apologista de Hegel en el país, sino que además era hijo de Thomasine Gyllembourg, autora de la novela de cuya recensión *La época presente* es parte. En efecto, el texto que aquí introducimos fue publicado por Søren Kierkegaard el 30 de marzo de 1846, como parte de una obra algo más extensa. *La época presente* (*Nutiden*) es la tercera parte de una obra titulada *Una recensión literaria* (*En Literair Anmeldelse*). Se trata de una recensión de la novela *Dos épocas* (*To Tidsaldre*), escrita por Thomasine Gyllembourg, pero publicada anónimamente por su hijo Johan Ludwig. Kierkegaard había admirado por largo tiempo los escritos de Gyllembourg, y en obras anteriores ya había hecho alusiones a su obra *Una historia cotidiana* (*En Hverdags-Historie*), sobre la que también volverá en esta recensión. Esto explicará al lector referencias en el presente texto a determinados personajes o a «la novela». Kierkegaard creía además, como el resto de los daneses, que el autor de las novelas era un hombre, lo que explica que se refiera a «el autor».

¿Pero cómo era la sociedad caracterizada en la novela y evaluada en la recensión? La primera mitad del siglo XIX

1. El texto de Heiberg se encuentra editado por Jon Stewart, *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age, and other texts*, Reitzel, Copenhagen, 2005. Para el eventual conocimiento que Kierkegaard tuviera del mismo, cf. Jon Stewart, «Johan Ludwig Heiberg: Kierkegaard's Criticism of Hegel's Danish Apologist», en Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard and his Danish Contemporaries*, I. *Philosophy, Politics and Social Theory* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 7), Ashgate, Surrey, 2009, pp. 35-76.

constituye la época de oro de la cultura danesa, y con relación a Kierkegaard ha sido brillantemente retratada por Bruce Kirmmse[2]. Según la clasificación de Kirmmse, dicha época puede considerarse como compuesta de dos generaciones. La primera, de inspiración romántica schellingiana, tiene por principales figuras a Oehlenschläger en la literatura y a Mynster en la religión, si bien el mismo Mynster no podría ser calificado de schellingiano, sino que representaría más bien una típica interpretación ilustrada del cristianismo. La segunda generación, de origen hegeliano, tendría por principales figuras a Heiberg en la literatura y Martensen en la teología. En forma paralela a estas dos líneas principales se desarrollan dos corrientes alternativas. La primera es el liberalismo representado en un primer momento por Orla Lehmann y más tarde por H. N. Clausen. La segunda alternativa es el movimiento de Grundtvig que propiciaba una suerte de cultura nacional popular al servicio de la religión, movimiento que contaba entre sus filas a Peter Kierkegaard, hermano mayor de Søren. Si se omiten las corrientes menores, lo común a todos estos movimientos es el rechazo del liberalismo y de la sociedad de masas, y una jerarquía social fuertemente determinada no tanto por factores económicos o políticos, sino por factores románticos como el aprecio por el genio. Kierkegaard los acompaña en lo primero, pero se separa de ellos en el segundo paso. Michael Plekon ha mostrado esto de modo específico en un estudio que compara las críticas sociales de los diversos contemporáneos daneses, mostrando cómo el fundamento filosófico sobre el cual descansaban parece haber vuelto a Kierkegaard indiferente ante ellas. A pesar de haber tenido elementos en común con las mismas, como la distancia respecto del liberalismo y la crítica de la masificación, las críticas de Kierkegaard a

2. Bruce Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1990.

la élite danesa, su rechazo a la fundamentación hegeliana de su orden político, etc., no permitirían clasificarlo como un representante «ortodoxo» del *establishment* danés[3]. En efecto, si bien el tono predominante de *La época presente* parece ser de indiferenciada crítica a la masa, es también inequívoco respecto de la responsabilidad de las clases dirigentes: «la autoridad y el poder han sido mal utilizados, trayendo sobre sí la némesis de la revolución», sentencia. En cualquier caso, esta independencia de su medio cultural puede ser considerada como uno de los factores decisivos que contribuyeron a que su propia crítica del presente hiciera en el siglo siguiente mejor carrera que las de sus contemporáneos.

La novela que da origen a la reseña de Kierkegaard, *Dos épocas*, compara la generación de fines del siglo XVIII con la de 1840. No es una novela política, pero sí pretende mostrar el efecto que la política ha tenido sobre la vida cotidiana, precisamente comparando el carácter de diversas generaciones. Kierkegaard comienza a escribir una recensión de dicha novela en octubre de 1845, mes en que la novela había aparecido, pero deja el trabajo de lado para finalizar su monumental *Postscriptum*, el que es entregado a imprenta en diciembre de 1845. Tras esto continuará con su recensión, la que acabó siendo casi del mismo tamaño que la novela, siendo publicada como un libro. Hay factores externos e internos a la producción kierkegaardiana desplegándose sobre esta obra. En el plano externo cabe mencionar la batalla de Kierkegaard con *El Corsario*. Se trata de un periódico satírico temido por la mayoría de los círculos sociales, pero leído también por la mayoría de ellos. Su editor era Meïr Goldschmidt y el principal colaborador P. L. Møller. Este colaborador publicó en su revista literaria *Gaea* una recensión de *Etapas en el camino de la vida*, de Kierkegaard. Molesto con esta recensión, Kierkegaard (bajo el seudónimo de Frater Taciturnus) publicó un artículo en el que hacía pública la relación de P. L. Møller con *El Corsario*, la que hasta el momento había sido mantenida en secreto. El 23 de enero de 1846 comenzaron las réplicas de la revista a Kierkegaard, en la que durante meses fue ridiculizado tanto mediante artículos como a través de caricaturas. Recientes estudios han revelado que de hecho no se trató de meses, sino de años de caricaturización (y no solo en *El Corsario*), lo cual permite entender de modo más adecuado la constancia de la preocupación de Kierkegaard al respecto[4]. Como consecuencia de esta experiencia, encontraremos en *La época presente* agudas críticas al papel que la prensa desempeña en las sociedades contemporáneas. *El Corsario*, concretamente, aparece caricaturizado como un perro, «la parte despreciable del mundo literario», un animal que el público tira encima de cualquier hombre excepcional, pero al cual «incluso el público desprecia». Ahora bien, el origen de la disputa no parece limitarse a la reseña de P. L. Møller, sino que la idea de ser martirizado por un periódico como *El Corsario* ronda la mente de Kierkegaard ya algún tiempo antes. En una nota de marzo de 1846 escribe, en efecto, sobre la necesidad de que su propia crítica a la época —como la que desarrollará en *La época presente*— no sea confundida con la crítica vulgar que medios como *El Corsario* representan. Leído de ese modo, el episodio parece al final mostrarnos no a un Kierkegaard pasivo en el sufrimiento, sino activo en buscar distinguir su propio proyecto de crítica cultural de otros.

3. Michael Plekon, «Towards Apocalypse: Kierkegaard's Two Ages in Golden Age Denmark», en *Two Ages: The Present Age and the Age of Revolution, a Literary Review* (International Kierkegaard Commentary, vol. 14), edición de Robert L. Perkins, Mercer University Press, Macon, 1984.

4. Peter Tudvad, *Kierkegaards København*, Politiken, Copenhagen, 2004.

Pero más decisivo que este tipo de circunstancia externa es un factor interno al corpus kierkegaardiano. Pues se puede considerar *La época presente* como una singular pieza de transición dentro de la producción de Kierkegaard. El título de su obra anterior, *Postscriptum definitivo y no científico a las Migajas filosóficas*, es un fiel reflejo del deseo que tenía de poner fin a su producción literaria (más aún si se considera el apéndice de la misma obra: «una primera y *última* aclaración»). Esto se encuentra vinculado a la posibilidad de convertirse en pastor dentro de la Iglesia danesa, intención de la que da testimonio durante años en su diario de vida. Mediante esta recensión encontró un camino inicial para seguir escribiendo sin ser propiamente un autor. Pero, finalmente, esta obra significó el paso hacia obras decididamente religiosas, como son las que publicó desde esta fecha hasta su muerte en 1855. La transición de la producción predominantemente estético-filosófica a la religiosa se da, pues, mediante una obra de fuerte crítica cultural y política. Pero hay otro sentido en el que *La época presente* también resulta una obra de transición dentro del *corpus* kierkegaardiano. Su producción anterior, el grueso de la cual corresponde a obras escritas bajo pseudónimo, puede ser vista como una crítica a la modernidad desde diversas posturas excéntricas, esto es, las de los respectivos pseudónimos, que desde diversas posiciones unilaterales intentan remecer la conciencia estética, ética o religiosa con llamadas a una elección radical, del tipo «o lo uno o lo otro». Luego encontramos en *La época presente* una crítica a la modernidad desarrollada en los términos que el mismo Kierkegaard suscribe —dejando ya de lado la barrera de los pseudónimos—. Finalmente, en el ataque a la Iglesia Danesa a través de la prensa, la crítica a la modernidad se desarrolla en los términos que Kierkegaard antes habría descrito como los de la modernidad misma: los de la propaganda, la publicidad. Esto último podría igualmente presentarse bajo

una luz más positiva: Kierkegaard se dirige al final exclusivamente al «hombre común y corriente»[5]. Sea, pues, que consideremos la cuestión desde las materias tratadas o desde las formas de comunicación, esta obra de crítica cultural o política es el gozne sobre el que se da un giro en la producción de Kierkegaard.

II. EL TEMA Y LA ESTRUCTURA DE *LA ÉPOCA PRESENTE*

Antes de atender a los contenidos de *La época presente*, veamos la estructura general de *Una recensión literaria*. La primera parte corresponde a una revisión de los contenidos de la novela, la segunda a una «interpretación estética de la novela y sus detalles», para finalizar con «conclusiones a partir de una consideración de *Dos épocas*». Esta última parte se divide a su vez en un breve comentario sobre *La época de la Revolución*, para acabar con la crítica de *La época presente*. Dicha tercera sección de *Una recensión literaria*, que es lo que aquí se presenta en traducción, consta a su vez de tres secciones. En un primer momento Kierkegaard compara la época de la revolución con la época presente, comparación cuyo tema predominante es la dialéctica entre reflexión y pasión. Ahora bien, aunque la mayor parte de dicha sección muestra lo revolucionario-apasionado como totalmente contrapuesto a lo presente-reflexivo, existe un pasaje revelador, en el que Kierkegaard define la época presente como una época revolucionaria pero carente de pasión, que mantiene en pie el orden social, pero vaciándolo de sentido. Es eso lo que desarrollará en una segunda sección, en lo que llama «las determinaciones categoriales dialécticas de la época presente y sus consecuencias», al mostrar cómo las relaciones (padre-hijo, educador-educando,

5. Jørgen Bukdahl, *Søren Kierkegaard and the common man*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001.

rey-súbdito, etc.) son vaciadas de contenido, la envidia se establece a través de la nivelación y el hombre se transforma en público y abstracción bajo la influencia de la prensa. La tercera sección de *La época presente*, en tanto, está dedicada a los atributos concretos mediante los que la época presente y sus determinaciones categoriales se reflejan en la vida doméstica y social: charla, desvanecimiento de la frontera entre lo público y lo privado, informidad, anonimidad, galantería, locuacidad, etc. Kierkegaard finaliza la sección con una profecía: los hombres de excelencia pasarán a actuar «sin autoridad». Serán los agentes secretos del divino gobierno, los irreconocibles. Son «irreconocibles» en el sentido de que «la época de los héroes ha pasado». Esto no significa que no haya individuos excepcionales. Pero sí significa que según Kierkegaard estos tendrán que limitarse a ayudar mediante un acto de sufrimiento. Y el acto de sufrimiento —el sufrir, por ejemplo, en manos de la masa— es ambivalente en cuanto, por una parte, es un juicio sobre los que nivelan, pero, por otra parte, puede ser leído por estos como la derrota del excepcional. Esta posición —que desvincula el análisis social precedente de cualquier programa político visible— bien puede leerse como un modo de desvincularse Kierkegaard de otros proyectos reaccionarios, a pesar de lo que pueda tener en común con estos en su análisis del presente.

Así, este escrito resulta particularmente significativo a la luz de la recepción popular de Kierkegaard, que sigue siendo transmitida por las introducciones generales y los manuales de historia de la filosofía, y para la cual las categorías principales de nuestro autor serían tales como «el individuo», «el salto», «la elección», «la angustia», categorías que pueden tener alguna importancia política, pero de tipo negativo, aparentemente de mero contraste con una opresión ejercida por lo público como esfera de inautenticidad. La propia biografía de Kierkegaard contribuye a afianzar esta imagen: cuando se le concede alguna importancia política,

esta consiste en reconocer el papel que su campaña contra la Iglesia danesa desempeñó sobre la futura separación de Iglesia y Estado en dicho país: es decir, precisamente el papel desempeñado por Kierkegaard en la *des*politización de aquello que para él era lo más importante, lo religioso. A decir verdad, a pesar de su preocupación general por problemas sociales, la obra que aquí introducimos bien podría confirmar este tipo de lectura. Pues sea cual sea el objeto de la obra, ella se inicia con una denuncia de la falta de pasión y del exceso de reflexión —lo que parecería confirmar el irracionalismo kierkegaardiano—, y Kierkegaard no duda además en calificar la sociabilidad no como solución, sino como «lo que consume, lo que desmoraliza» —lo cual confirmaría la imagen de un autor individualista—. Conviene, pues, aunque sea de modo sumario, que atendamos aquí a estas impresiones de individualismo e irracionalismo al menos en lo que se refiere a *La época presente*.

El llamamiento de Kierkegaard a mayor pasión es inequívoco, pero lo que deba entenderse bajo tal pasión puede ser objeto de cierta discusión. Si se toma, por ejemplo, un término emparentado, como «entusiasmo», se podrá constatar que no siempre tiene en esta obra una connotación positiva. Así, Kierkegaard escribe que «destellos de entusiasmo e ingeniosa apatía se corresponden mutuamente». Aquí el entusiasmo inmediato, que se manifiesta en destellos, no solo no es identificado con la pasión, sino que lo es derechamente con su contrario, la a-patía (*Apathie*). La explicación la podemos encontrar en un hecho observado por Robert C. Roberts: que en esta obra el término «pasión» en algunas ocasiones describe una emoción pasajera, pero en otras ocasiones describe más bien un rasgo de carácter, o un interés arraigado[6]. Y el énfasis de Kierkegaard no recae sobre

6. Robert C. Roberts, «Passion and Reflection», en *Two Ages: The Present Age and the Age of Revolution, a Literary Review*, vol. 14, cit., pp. 88-89.

el hecho de que haya una falta de emoción —pues la época apática se caracteriza por destellos de entusiasmo—, sino sobre el hecho de que falta carácter arraigado, intereses capaces de dar forma estable a la emoción, configurando de modo constante el actuar. Por lo mismo, en otros momentos, el entusiasmo y la pasión aparecen como identificados, y ambos bajo luz positiva. Pero esa es una pasión que presupone cierto tipo de reflexión. En efecto, en muchos casos esta pasión es presentada en términos de una «apasionada disyuntiva» —y tener claridad sobre las disyunciones es fruto de un trabajo conceptual—. Kierkegaard es de hecho enfático en cuanto a que «la reflexión no es lo perverso», que «una época reflexiva también posee su lado luminoso, precisamente porque gran cantidad de reflexión es condición para un mayor significado que el de una pasión inmediata». Esto pone además el problema en relación con otro tópico frecuente en el corpus kierkegaardiano, común en sus discusiones sobre los tres estadios, y que también aparece en nuestra obra: la distinción entre diversos tipos de inmediatez. Sobre todo hacia el final de *La época presente*, aparecerá la distinción entre una inmediatez «primera» o «entusiasmo inmediato», por una parte, y la inmediatez «segunda» o «ganada», por otra parte, como una inmediatez o un entusiasmo que sobreviene tras la reflexión. La reflexión, tal como la ironía, son modos de mediación. Y Sócrates, con quien Kierkegaard se identifica aquí como en gran parte de su producción, no es hombre de reflexión, pero tampoco de «entusiasmo inmediato». La crítica que aquí se presenta a la sociedad «reflexiva» no debiera ser leída, pues, como indicio del irracionalismo frecuentemente atribuido a Kierkegaard. Se trata más bien de una crítica a una racionalidad neutralizante u objetivizante, como bien lo ilustran las palabras que dedica a la educación: «el asunto de ir a una escuela ya no consiste en temer y temblar, ni menos en aprender,

sino que en el fondo ha llegado a significar el estar interesado en el problema de la educación escolar».

De modo similar tienen que ser cualificadas las afirmaciones de apariencia individualista. El mismo Kierkegaard introduce al respecto algunos matices. No todos estos matices parecen a primera vista defendibles. Así, concede que tiene que haber unión entre los hombres, pero «no antes de que el individuo gane en sí mismo una postura ética a pesar del mundo»; de lo contrario, afirma, «la unión de los que por sí solos son débiles se vuelve algo tan feo y depravado como el matrimonio entre niños». Esto no parece ser la mejor defensa de su posición, dado lo inconcebible que parece tal desarrollo ético sin vida comunitaria alguna. Pero al afirmar eso hay que notar que esta obra contiene también una defensa de tal tipo de vida comunitaria, una defensa que por su brevedad no ha recibido la atención merecida. Pues el análisis que Kierkegaard hace de la «nivelación» incluye entre sus elementos el que el individuo esté siendo «clasificado bajo la infinita abstracción de pura humanidad» —y lo que Kierkegaard opone a eso no es la mera individualidad, sino que su crítica va expresamente dirigida contra el hecho de que no «quepa ninguna categoría *intermedia*», que se haya «eliminado a los individuos y todas las *concreciones orgánicas*», que todas las «*concreciones comunales* de la individualidad» hayan sido aniquiladas—. Puede tratarse de pocas palabras, pero son palabras claras en el sentido de reconocer como ideal opuesto a la pura humanidad no una abstracta individualidad, sino concreciones comunales. Es más, esto conecta con el problema anterior, pues de estas concreciones comunales Kierkegaard escribe que «proporcionaban un relativo *pathos*». Así, lo menos que se puede decir es que las acusaciones de irracionalismo e individualismo deben ser significativamente matizadas.

Una vez que Kierkegaard aparece bajo tal luz, puede plantearse la pregunta por la medida en que hay algo de

profético en este escrito. Si se atiende a su futuro inmediato, la respuesta será sin duda negativa: Kierkegaard escribe (en ¡1846!) que «una revuelta es en la época presente lo más impensable». Pero Kierkegaard escribía con conciencia de su falta de relevancia inmediata, y esta se ve de sobra compensada por las largas secciones cuya actualidad solo ha ido *in crescendo*. En efecto, su obra invita de modo casi espontáneo a una comparación en que las descripciones de «la época de la revolución», esto es, el final del siglo XVIII, pueden ser atribuidas a las décadas revolucionarias de 1960 y 1970 —con una revolución «tumultuosa», que busca «abolir»—, mientras que la descripción de «la época presente» de Kierkegaard puede ser aplicada a nuestro propio momento histórico —es la descripción de una época «desapasionada», que en lugar de abolir busca «vaciar de significado»—. Y cuando Kierkegaard escribe que «la época presente es la época de la publicidad», que «no sucede nada, y sin embargo hay publicidad inmediata», cuesta creer que no esté hablando un estricto contemporáneo nuestro. Es verdad, por otra parte, que tales frases podrían provenir de un mero pesimismo cultural decadentista. Pero no tienen por qué reflejar eso, sino que bien pueden ser recogidas por quien simplemente quiera embarcarse en un análisis social honesto. Como veremos a continuación, la temprana recepción de Kierkegaard contiene elocuentes ejemplos de este tipo de uso de su obra.

III. LA RECEPCIÓN DE *LA ÉPOCA PRESENTE*

Andrew Hamilton, un viajero escocés que residía en Dinamarca alrededor de 1850, escribe sobre Kierkegaard en su libro de viaje que «no existe escritor danés que escriba con mayor seriedad, pero tampoco hay alguno en cuyo camino se encuentren tantos obstáculos impidiendo que llegue a ser

popular»[7]. Sean cuales sean los obstáculos en los que pensaba Hamilton, en el caso de *La época presente* se añade una circunstancia ulterior: el hecho de ser parte de una recensión literaria le significó de partida el no ser reseñada y, al margen de una carta de agradecimiento proveniente de Heiberg, no existen testimonios que indiquen interés de parte de sus contemporáneos. Con todo, la obra tiene una notable historia de recepción, y atender a ella permite responder a la popular concepción según la cual Kierkegaard solo llegó a ser descubierto por los autores que en el siglo XX se agruparon, por algún momento, bajo el rótulo del existencialismo. Como podremos ver, en este temprano proceso de recepción hay tanto autores con fuerte participación en el nacionalsocialismo como también algunos de los más destacados opositores del mismo; hay autores que acuden a Kierkegaard como parte de su identificación con el cristianismo y hay quienes escriben desde una nula identificación con la religión cristiana; hay quienes están dentro del conjunto que alguna vez fue conocido como existencialismo, pero hay también figuras intelectuales que es difícil vincular a movimiento alguno.

1. *El siglo XIX: Brandes y Martensen*

Como hemos señalado, el hecho de que *La época presente* haya sido originalmente parte de una recensión literaria dificultó su propia recepción. Ahora bien, aunque esa parece haber sido su suerte durante todo el siglo XIX, las dos excepciones a esta regla son dignas de atención, en cuanto provienen de dos polos opuestos de la cultura de la época. Se trata de Georg Brandes, el célebre crítico literario ami-

7. Citado en Bruce Kirmmse, *Encounters with Kierkegaard. A Life as seen by his Contemporaries*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 95.

go de Nietzsche, y Hans Lassen Martensen, el obispo que presidía la Iglesia danesa al morir Kierkegaard. Ya aquí, en la primera recepción de su obra, tenemos, pues, un patrón que se repetirá en el siglo XX, su recepción por parte de corrientes mutuamente antagónicas.

Brandes escribió en 1877 su *Søren Kierkegaard. Bosquejo de presentación crítica* (*Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*), obra que en 1879 se encontraba traducida al alemán. Cabe mencionar que para entonces Brandes ya se encontraba consolidado como el principal crítico literario y cultural del norte de Europa, y como uno de los principales impulsores de lo que se hacía llamar *radicalismo cultural*. Una obra de él sobre Kierkegaard ponía, pues, a este bajo una significativa luz. Pero la finalidad expresa de la obra, confesada por Brandes en carta a Nietzsche, era la de prevenir la influencia de Kierkegaard: «Este libro mío no presenta de modo suficiente la genialidad de Kierkegaard, pues se trata de una suerte de panfleto (*Streitschrift*), que escribí para poner un límite a su influencia»[8]. ¿Qué ocurre con *La época presente* en tal *Streitschrift* de alguien como Brandes? Brandes —quien hace una exposición razonablemente acabada de la totalidad de las obras de Kierkegaard— no solo menciona *La época presente* de modo más bien pasajero, sino que dicha mención es solo para llamar la atención sobre lo que le parece ser la falta de juicio político en Kierkegaard: se refiere con exclusividad a la frase de Kierkegaard según la cual una revolución sería hoy lo más impensable, para comentar irónicamente los sucesos de dos años después (1848), donde efectivamente «ocurrió lo más impensable»[9]. De hecho se trata de la afirmación

8. Paul Krüger (ed.), *Correspondance de Georg Brandes*, Rosenkilde y Bagger, Copenhague, 1952-1966, vol. IV, p. 448.

9. Georg Brandes, *Søren Kierkegaard. Eine kritische Darstellung*, Reclam, Stuttgart, 1992, p. 160.

que más perplejos nos puede dejar en todo este escrito de Kierkegaard, y le ha valido no solo la ironía de Brandes, sino en similares términos la de Walter Kaufmann[10]. Pero es interesante hacer notar que Kierkegaard por supuesto aún vivía durante la revolución de 1848, y juzgó que nada de esto hablaba contra su opúsculo de dos años antes —Brandes conoce las correspondientes entradas de diario, pero las juzga precisamente como una prueba más de la incapacidad kierkegaardiana de juicio político, lo cual califica como típico de los «pensadores aprioristas de dicha época»[11]—. El escrito de Brandes se ajusta en este sentido de modo fiel a lo que había sido comunicado a Nietzsche epistolarmente: Brandes no muestra a Kierkegaard en toda su genialidad, tanto así que ni siquiera aprovecha los aspectos de este escrito que podrían haber ayudado al propio proyecto de crítica cultural de Brandes.

Más interesante es el caso de Martensen, quien para su época representa la cultura oficial mucho más marcadamente que alguien como Brandes. Virtualmente desconocido hoy, el obispo danés fue en su momento una significativa presencia espiritual e intelectual, también más allá de su país. Y el solo hecho de que Martensen prestara atención *post mortem* a un adversario tan enconado como Kierkegaard resulta llamativo, pues podría haberlo dejado pasar como un excéntrico, sin discutir las ideas del mismo en la obra propia. En lugar de eso Martensen dedica un apartado de veinte páginas a Kierkegaard en su *Ética cristiana* (1871-1878, 3 vols.), obra que no solo sería publicada en Dinamarca, sino que alcanzaría cuatro ediciones alemanas, además de traducción inglesa. Y es digno de nota el hecho de que dichas veinte páginas no estuvieran dedicadas a dis-

10. Walter Kaufmann, en introducción a *The Present Age*, Harper & Row, Nueva York, 1962, pp. 20-21.

11. *Ibid.*, p. 160.

cutir ninguna de las ideas primariamente religiosas de Kierkegaard, ni las nociones de angustia o desesperación, sino que se centraran precisamente en el problema «individuo y sociedad». Aparte de los textos autobiográficos de Kierkegaard sobre su actividad como escritor, el punto de apoyo de Martensen es *La época presente*. A partir de dicho texto Kierkegaard es presentado como un ferviente y unilateral defensor de la individualidad. El tipo de crítica tal vez es predecible tratándose de un hegeliano, pues Martensen concede en estas páginas repetidas veces a Kierkegaard el hecho de que su énfasis en el individuo tiene un *momento* de verdad, a la vez que presenta las limitaciones de este énfasis. Pero la crítica de Martensen es mucho más detenida y justa que la de Brandes. Así nota que Kierkegaard «hace una concesión al principio de sociabilidad»[12], pues no ve al individuo aislado como meta, sino como un paso necesario para que la sociedad se componga de individuos maduros, y no parezca un «matrimonio entre niños». En esta época de «nivelación» ya no nos podría rescatar ninguna institución, según Kierkegaard, sino que todo tendría que pasar por «la categoría del individuo»; y desde ahí podrá haber un renacer de la sociedad o de la Iglesia. Pero a ello Martensen opone una crítica que sitúa la discusión más allá de una mera discusión sobre «individuo y sociedad»: la Iglesia —le recuerda a Kierkegaard— no es solo asociación de individuos, que podría disolverse y luego reorganizarse, sino además una continuidad histórica: «Cómo podría volver a darse una unión de individuos en sentido cristiano, después de que la Iglesia ha sido disuelta y se ha roto la hebra de la continuidad histórica —al respecto Kierkegaard no comparte pensamiento alguno»[13], hace notar Martensen.

12. Hans Lassen Martensen, *Die Christliche Ethik*, vol. 1, Reuther, Karlsruhe y Leipzig, 1886, p. 300.
13. *Ibid.*

Se puede considerar magra la referencia de los dos autores que hemos mencionado a Kierkegaard, pero su importancia no debe ser subestimada: como recientemente ha hecho notar Jon Stewart[14], la traducción inglesa de la obra de Martensen en 1873 constituye con toda probabilidad la primera presentación sistemática del pensamiento de Kierkegaard a la que tuvo acceso el público angloparlante. Esto revela además que ya en el siglo XIX fue objeto de consideración por parte de los principales representantes de comprensiones rivales de la vida, y nos muestra que en dicha primera recepción el pensamiento social de Kierkegaard, aunque en ambos casos fuera evaluado negativamente, es uno de los factores por los que se consideraba digna de discusión su obra. Como veremos a continuación, la primera mitad del siglo XX nos ofrece de diversos modos algo similar.

2. *Haecker,* Der Brenner *y la primera recepción positiva de Kierkegaard*

Durante el siglo XX *La época presente* no se encuentra entre las obras más difundidas o traducidas de nuestro autor, y pocos la conocen por su nombre; sin embargo, ha contado con lectores eminentes, difundiéndose así su contenido de manera indirecta. El paso decisivo para este desarrollo fue la primera traducción alemana, realizada por Theodor Haecker, una de las figuras literarias más importantes de la resistencia alemana contra el nacionalsocialismo. Cabe aquí notar que el primer traductor de *La época presente* al inglés, Alexander Dru, fue también el traductor de los diarios de Haecker durante la Segunda Guerra. De este modo, el público inglés tuvo también en esta etapa una

14. Jon Stewart, *Kierkegaard's International Reception – Northern and Western Europe* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 8), Ashgate, Surrey, 2009, pp. 239-241.

recepción de Kierkegaard que vuelve a poner *La época presente* en primer plano, pero desde un frente de mayor cercanía al autor que el ofrecido por Martensen. En efecto, en Haecker, por primera vez, nos encontramos con alguien que se ocupa de esta obra desde una manifiesta simpatía por Kierkegaard. La traducción fue hecha con el título *Crítica del presente* (*Kritik der Gegenwart*), y fue publicada en 1914 por la revista *Der Brenner*. Haecker había asistido a las clases de Max Scheler, cuyas críticas a Nietzsche lo habían convencido de que los escritos de Kierkegaard debían constituir un equivalente cristiano a las críticas que Nietzsche lanzara contra la burguesía. Esto lo llevó a publicar varias traducciones de Kierkegaard en *Der Brenner*, así como el libro *Søren Kierkegaard y la filosofía de la interioridad* (*Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*), obra que en cierta medida puede ser considerada como la contraparte de la de Georg Brandes. Pero el contraste entre ambos no se agota en el exaltado entusiasmo por Kierkegaard que encontramos en Haecker, sino que resulta particularmente notorio a propósito de *La época presente*. Pues en contraste con la falta de discernimiento político que Brandes consideraba se refleja en esta obra, Haecker la consideró digna de ser traducida al alemán no por mero interés anticuario, sino porque le parecía de máxima actualidad. En carta del 27 de marzo de 1914 (cuatro meses antes del estallido de la guerra), Haecker propone a Ludwig von Ficker, editor de *Der Brenner*, la traducción de esta obra «en la que está contenida una crítica de su época, que parece escrita como para cada día y hora de hoy»[15]. Dos meses más tarde le escribe sugiriendo que el texto sea publicado, además de su aparición en la revista, de forma independiente, dado

15. Ludwig von Ficker, *Briefwechsel, 1909-1914*, edición de Ignaz Zangerle *et al.*, Otto Müller Verlag, Salzburgo, 1986, p. 210.

que «el interés por Kierkegaard va a crecer» y este texto «llegará a ser de gran importancia»[16]. En noviembre del mismo año el texto será en efecto publicado, seguido por su publicación independiente[17].

Algunas palabras sobre la revista *Der Brenner* pueden ser apropiadas para comprender la importancia de que el texto de Kierkegaard fuera publicado en este medio. La correspondencia de Von Ficker da una buena impresión del amplio círculo de lectores de la misma, cubriendo un espectro que va desde Guardini hasta Wittgenstein. Pero la amplitud del público contrasta con el firme y combativo propósito de la revista, dedicada a «una batalla contra el 'liberalismo falto de espíritu', un asalto a la corrupción de la prensa y una campaña contra un esteticismo sin raíces»[18]. Siguiendo dicha línea editorial, los textos de Haecker son *Streitschrifte*, tanto como los de Brandes. Su epílogo a *La época presente* es un escrito polémico que no busca introducirnos al escrito de Kierkegaard, sino revivir las batallas del mismo, pero ahora contra la prensa alemana del nuevo siglo[19]. Bajo la idea de que en 1846 todo tenía ya la apariencia de 1914, Haecker usará así a Kierkegaard como caballo de batalla a favor de su propia concepción de la «filosofía de la interioridad». Con di-

16. *Ibid.*, p. 219.

17. *Briefwechsel, 1914-1925*, edición de Ignaz Zangerle *et al.*, Haymon Verlag, Innsbruck, 1988, p. 19.

18. Allan Janik, «Haecker, Kierkegaard and the Early Brenner: A Contribution to the History of the Reception of Two Ages in the German-speaking World», en *Two Ages: The Present Age and the Age of Revolution, A Literary Review*, cit., p. 207. El artículo de Janik es una excelente introducción a Haecker, la actividad de *Der Brenner* y la temprana recepción de *La época presente*. Pero la mayor parte de la literatura que cubrimos en el presente apartado es de publicación posterior, con lo cual se completa la imagen dada por él.

19. Theodor Haecker (ed.), *Sören Kierkegaard. Kritik der Gegenwart – Der Pfahl im Fleisch*, Karolinger Verlag, Viena, 1988, pp. 52-57.

cho proyecto tendría una influencia de amplio rango, llegando con su traducción de Kierkegaard a Wittgenstein, quien sugiere a Von Ficker la publicación de su propio *Tractatus* en *Der Brenner* apelando a la distinción kierkegaardiana entre silencio, conversación y charla[20]. Con todo, es asombroso ver en qué medida esta recepción, tan consciente del potencial de Kierkegaard como crítico social, ya vinculara su nombre a una «filosofía de la interioridad», tendencia que se agudizaría tanto más en la recepción subsiguiente.

3. La época presente *en los círculos de la fenomenología y el existencialismo*

Pero volvamos a la recepción intelectual de la obra. *Der Brenner* contaba con un distinguido círculo de suscriptores y, con toda probabilidad, fue en sus páginas donde Wittgenstein, Heidegger, Husserl y otros llegaron a conocer a Kierkegaard. El caso de Husserl puede parecer el de más difícil aproximación, pues en un autor tan sobrio sería extraño encontrar palabras textuales de Kierkegaard. Con todo, no está de más notar que en su escrito sobre *La crisis de la ciencia europea* tal crisis de la ciencia es expresamente vinculada con una crisis más general de la humanidad (como bien lo indica el primer capítulo sobre «La crisis de las ciencias como expresión de la radical crisis vital de la humanidad europea»). La correspondencia de uno de sus alumnos, Hans Jaeger, con Von Ficker, el editor de *Der Brenner*, da por lo demás clara cuenta de la lectura de esta obra de Kierkegaard. En dicha carta Jaeger informa que Husserl lee con agrado la revista y que le ha llamado particularmente la atención el estudio de Haecker que acompaña su traducción de *La época presente*[21]. Pero en los pocos casos en que Husserl habla sobre Kierkegaard no hay mención de esta obra, sino que se limita a hablar de la positiva influencia de Kierkegaard en Alemania «como parte del gran anhelo religioso que ha prendido entre los mejores de todos los círculos»[22]. Entre esos «mejores de todos los círculos» podemos contar a Karl Jaspers. Su obra *La situación espiritual de nuestro tiempo* (*Die Geistige Situation der Zeit*), de 1931, se encuentra notoriamente influida por *La época presente*. En sus páginas preliminares escribe en el mismo tono actualizante de Haecker: «La primera crítica acabada de su sociedad, distinguiéndose por su seriedad de todas las precedentes, fue la hecha por Kierkegaard. Su crítica es la primera que oímos como una crítica también para nuestro tiempo; es como si hubiese sido escrita ayer»[23]. Como hemos mencionado, la obra no refleja ninguna conciencia de la crisis que sobrevendría dos años más tarde. Con todo, eso no le impide, una vez que el nacionalsocialismo se instala en el poder, transmitir parte de la crítica cultural kierkegaardiana a quienes se encontraban activamente involucrados en la lucha contra el nacionalsocialismo, como evidencian las abundantes referencias a esta obra de Jaspers en la *Ética* de Bonhoeffer[24].

En un polo opuesto debe mencionarse a Heidegger, sobre quien Kierkegaard desde luego ejerció también una im-

20. Allan Janik, «Wittgenstein, Ficker and *Der Brenner*», en Grant Luckhardt (ed.), *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, Cornell University Press, Ithaca, 1979.

21. *Briefwechsel, 1914-1925*, edición de Ignaz Zangerle *et al.*, cit., p. 373.

22. *Husserliana* III, III, p. 15.

23. Karl Jaspers, *Die Geistige Situation der Zeit*, De Gruyter, Berlín, 1999, p. 12; trad. esp., *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Labor, Barcelona, 1955, p. 18.

24. Dietrich Bonhoeffer, *Ética*, edición y traducción de Lluís Duch, Trotta, Madrid, 2000. La influencia de *Die Geistige Situation der Zeit* se encuentra sobre todo en el trasfondo del capítulo sobre «Herencia y corrupción», que contiene la visión de Bonhoeffer sobre la modernidad.

portante influencia[25]. Tal influencia muchas veces es vista como limitada a *El concepto de angustia*, por ser la única obra de Kierkegaard a la que Heidegger se refiere explícitamente en *Ser y tiempo* (§ 40). Pero en esta misma obra de Heidegger encontramos una llamativa apropiación de ideas de *La época presente*, en particular en el análisis de la inautenticidad de la mano de nociones como «habladuría», «curiosidad», «ambigüedad», etc., donde la deuda de Heidegger hacia Kierkegaard es tan grande como sutilmente ocultada. Esto no debe extrañar de modo alguno: Heidegger tuvo contacto personal con Von Ficker y estuvo suscrito a *Der Brenner* de 1911 a 1954[26]. Naturalmente se encontrará quienes rechacen la comparación entre Kierkegaard y Heidegger, dado el distinto horizonte de pensamiento de ambos autores y la idea de que en Heidegger no estaríamos ante una «crítica moralizante del Dasein cotidiano», sino ante un análisis con un propósito «puramente ontológico» (§ 34). Pero también en Kierkegaard encontramos esa poco plausible pretensión: «Ni en la crítica ni en la novela se ha tratado de evaluar (*dømme*) o juzgar (*bedømme*) las épocas, sino solo de describir», escribe hacia el final de la obra. ¿No se encontrará incluso esta (difícilmente creíble) afirmación entre las cosas que Heidegger ha sacado de *La época presente*? Por otra parte, los distintos horizontes de pensamiento no quitan de modo alguno la similitud de los análisis, similitud cuyo original en este caso se encuentra naturalmente en Kierkegaard. En efecto, el célebre § 27 sobre «el uno» (*das Man*)

25. Al respecto, cf. John Hoberman, «Kierkegaard's Two Ages and Heidegger's Critique of Modernity», en *Two Ages: The Present Age and the Age of Revolution, A Literary Review*, cit., pp. 223-258; Patricia Huntington, «Heidegger's Reading of Kierkegaard Revisited: From Ontological Abstraction to Ethical Concretion», en Martin Matuštík y Merold Westphal (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1995, pp. 43-65.

26. Allan Janik, «Wittgenstein, Ficker and *Der Brenner*», p. 220.

se encuentra lleno de ecos de *La época presente*, ahí bajo el rótulo de «el público». Heidegger incluso pone en cursiva la «nivelación» (*Einebnung*) producida por *das Man*, y el término evidentemente remite a la nivelación (*Nivellering*) que es uno de los tópicos centrales del opúsculo de Kierkegaard. El modo en que esta cercanía se repite en los tópicos de los parágrafos 35-37 (*At snakke/Gerede*; *Nysgjerrighed/Neugier*; *Tvetydigheden/Zweideutigkeit*) aún no ha recibido la discusión que merece, ni es una deuda usualmente notada por los estudiosos de Heidegger.

En contraste con la silenciosa recepción de Heidegger, otro discípulo de Husserl, Karl Löwith, incorporaría *La época presente* como un hito central en su análisis de la historia del espíritu europeo. En su obra *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo* XIX. *Marx y Kierkegaard* (1939), nuestro opúsculo, que también ha estudiado en traducción de Haecker, es considerado como la principal de las obras kierkegaardianas para comprender la historia del espíritu en el siglo XIX. Löwith compara *La época presente* con el *Manifiesto comunista* como dos grandes hitos en la destrucción del cristianismo burgués cuya versión especulativa correspondía a Hegel: «Por tanto, el poder de la época condujo a Kierkegaard, no obstante su polémica contra el proceso de Hegel, a una especulación histórico-mundial y a un manifiesto anticomunista, opuesto al de Marx. [...] Poco antes de la revolución de 1848, Marx y Kierkegaard le confirieron a la voluntad de decisión un lenguaje cuyas palabras todavía ahora son valiosas: Marx en el *Manifiesto comunista* (1847) y Kierkegaard en *Una proclama literaria* [*sic*] (1846). Uno de los manifiestos concluye así: ¡Proletarios de todos los países, uníos!; el otro afirma que cada uno, por sí mismo, debe trabajar por su propia salvación; la profecía del progreso del mundo, en cambio, a lo sumo sería aceptable como una broma. Históricamente considerada, esa oposición significa dos aspectos

de una destrucción común del mundo cristiano-burgués»[27]. Teniendo en cuenta este paralelo, dirigiremos en una última sección la mirada a la recepción de Kierkegaard en Carl Schmitt y algunos pensadores marxistas del siglo xx.

4. *Los críticos marxistas y Carl Schmitt*

Los autores hasta aquí mencionados tienen la característica de ser en primer lugar filósofos. Filósofos ciertamente interesados en la crítica cultural de Kierkegaard y que en ese sentido extraen de ella al menos ciertas intuiciones políticas, pero sin ser ninguno de ellos un prominente pensador político. Pero hay también una recepción de Kierkegaard en autores eminentemente políticos. Podría en este sentido nombrarse a algunos autores de inspiración marxista. Pero en ellos resulta más bien llamativo el hecho de que si bien algunos se han ocupado de Kierkegaard, no han tocado *La época presente*. Lukács, por ejemplo, asigna a Kierkegaard un papel importante en el «asalto a la razón» que se habría dado de Schelling a Hitler[28], y Adorno deplora el «extremado conservadurismo» reflejado en la insistencia kierkegaardiana en una interioridad que reduciría los individuos a «átomos impotentes», interioridad para la cual «toda intervención en la realidad externa» sería una «caída desde una pura esencia interior», por lo que sería más conveniente «contentarse en admitir y reconocer las relaciones sociales dadas tal como son»[29]. Estas lecturas ignoran por completo

27. Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo xix. Marx y Kierkegaard*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 165 y 215.

28. Sobre la trayectoria de la relación de Lukács con Kierkegaard, cf. András Nagy, «Abraham the Communist», en *Kierkegaard: The Self in Society*, edición de George Pattison y Steven Shakespeare, St. Martin's Press, Nueva York, 1998, pp. 196-220.

29. Theodor W. Adorno, *Kierkegaard*, Monte Ávila, Caracas, 1969, pp. 265-266.

la obra que aquí tenemos entre manos, aunque probablemente las conclusiones alcanzadas no se habrían visto significativamente alteradas por incorporarla. Muy distinto es el caso de Carl Schmitt. Aquí Kierkegaard no solo influye sobre una mente primariamente política en su orientación, sino que es precisamente *La época presente* la obra que se encuentra tras tal influjo.

El contraste político y biográfico entre Schmitt y el círculo más cercano a Haecker y *Der Brenner* es llamativo: mientras Haecker escribe a Ludwig von Ficker diciendo que le iba a presentar al más destacado crítico de la teología política de Schmitt, Erik Peterson[30], Franz Blei —el editor de Kafka y Musil— escribe a Carl Schmitt diciendo que teme ser atacado en cualquier momento por Haecker[31]. En estas lides Kierkegaard es apreciado por todos los bandos. Y la verdad es que la simpatía de Schmitt por Kierkegaard nos debiera extrañar tan poco como la de Haecker. Los paralelos entre Schmitt y Kierkegaard son, en efecto, bastante significativos: ambos suelen ser sospechosos de un similar irracionalismo y decisionismo, pero encuentran también quienes los defienden de dicha acusación[32]. En cualquier caso, la temprana y decisiva influencia de Kierkegaard sobre Schmitt es innegable. En sus tempranos diarios Schmitt constata cómo la lectura de Kierkegaard sobre nociones como «genio» y «destino» lo vuelven consciente de su propia superioridad. «Estoy salvado», escribe tras dicha experiencia de lectura[33]. Pero más allá

30. *Briefwechsel, 1914-1925*, edición de Ignaz Zangerle *et al.*, cit., pp. 178-179.

31. Franz Blei, *Briefe an Carl Schmitt. 1917-1933*, edición de Angela Reinthal, Manutius Verlag, Heidelberg, 1995, pp. 42-43.

32. Para Schmitt, véase Hugo Herrera, *Carl Schmitt als politischer Philosoph*, Duncker & Humblot, Berlín, 2010.

33. Carl Schmitt, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, edición de Ernst Hüsmert, Akademie Verlag, Berlín, 2003, pp. 216-222.

de esta insólita experiencia biográfica, está el hecho de que Schmitt no hace referencia alguna a Kierkegaard en sus obras maduras, salvo una excepción: *La época presente*. Sobre esta obra escribe en un estudio sobre «Donoso Cortés en interpretación europea», en el que presenta un análisis de Donoso Cortés integrándolo en el conjunto enorme de «críticas del presente» producidas por su generación. Resulta llamativo que de la amplia literatura que Schmitt podría haber citado —cubriendo todo el espectro de Carlyle a Marx— las palabras más elogiosas sean reservadas para Kierkegaard. Las observaciones de este constituyen según Schmitt «la más grande y extrema crítica del presente»[34]. De ahí que sea también Kierkegaard el único paralelo legítimo a Donoso Cortés. Con todo, se vuelve a repetir un tópico que hemos encontrado en pensadores muy distintos de Schmitt: la idea de que el paralelo no llega lejos, habiendo sido Cortés una figura pública mientras Kierkegaard se saldría de la historia huyendo a la interioridad[35].

A partir de las consideraciones precedentes, *La época presente* se revela al menos para la cultura europea como una de las grandes fuentes de la crítica cultural del último siglo. Pero la «huida a la interioridad» que Schmitt atribuye a Kierkegaard y la «filosofía de la interioridad» bajo la que lo presenta Haecker, atestiguan un hecho singular: que los mismos autores que descubrieron el principal texto político de Kierkegaard contribuyeron a crear el mito del individualista religioso. Con todo, la obra de ellos mismos —autores tan distintos como Jaspers, Haecker y Schmitt resaltando *La época presente* como la más grande crítica del presente— parece un contundente indicio en dirección contraria, apuntando a un Kierkegaard que no solo es capaz de influenciar a una amplia variedad de corrientes intelectuales con su crítica cultural, sino que dejó huella precisamente en aquellas que estaban envueltas de modo más encarnizado en las batallas no solo intelectuales, sino políticas y religiosas del siglo XX. Y esto, por supuesto, no se limita a esta obra, sino que es algo que bien puede hacerse extensivo al resto de su producción, que desde los comienzos de su recepción contó con intérpretes conscientes del espectro más amplio de temas tocado por Kierkegaard, quien hoy sigue siendo reconocido como un significativo interlocutor en la crítica cultural realizada desde las más variadas visiones de mundo[36].

34. Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Greven Verlag, Colonia, 1950, p. 101.
35. *Ibid.*, pp. 106-107.

IV. SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

En 1962 Alexander Dru realizó la primera traducción de *La época presente* al inglés. Bajo el título *The Present Age*, Dru siguió el precedente de Haecker en cuanto a traducir de modo independiente esta pieza, al margen del resto de *Una recensión literaria*. No existiendo una versión en nuestra lengua de la obra reseñada por Kierkegaard, apenas tendría sentido por parte nuestra una decisión distinta de esa. Además del original danés se ha tenido presentes las ediciones inglesas de Alexander Dru y de Howard y Edna Hong. Se ha limitado las notas al mínimo necesario, aquellos casos en

36. Para este tipo de usos contemporáneos de su obra véase, entre otros, Martin Matuštík, *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, The Guilford Press, Nueva York, 1993; Peter Fenves, *«Chatter». Language and History in Kierkegaard*, Stanford University Press, Stanford, 1993; Harvie Ferguson, *Melancholy and the Critique of Modernity. Søren Kierkegaard's Religious Psychology*, Routledge, Nueva York, 1995; Merold Westphal, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1991.

que una alusión local o una remisión a otra obra de Kierkegaard lo hacía necesario. Se ha incluido asimismo referencias bíblicas. Las restantes notas presentes en el texto son del mismo Kierkegaard. Los términos extranjeros usados por Kierkegaard han sido traducidos al castellano, y la expresión original se ha conservado en el cuerpo del texto entre corchetes[37].

37. Una versión anterior del texto aquí traducido fue publicada por Editorial Universitaria (Santiago de Chile, 2001).

LA ÉPOCA PRESENTE

De acuerdo a lo que yo he comprendido, aquí la tarea es, en una consideración más general, que esté al servicio crítico de la novela, avanzar en los aspectos que el autor ha expresado con arte novelístico.

La época presente es esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansando en la indolencia.

Si se tuviese, tal como se tiene con relación al consumo de aguardiente, etc., tablas sobre el consumo de sensatez de generación en generación, nos quedaríamos asombrados al ver la enorme cantidad que se utiliza hoy día. Qué cantidad de vacilaciones, ponderaciones y consideraciones utiliza incluso una familia en su vida privada, aunque tenga amplios ingresos; qué cantidad utilizan también los niños y la juventud. Pues tal como la cruzada de los niños representa a la Edad Media, así la astucia infantil representa a la época presente. Me pregunto si todavía hay alguna persona que siquiera una vez haga una colosal tontería. Ni siquiera un suicida en estos días acaba consigo mismo en un acto de desesperación, sino que reflexiona al respecto tanto tiempo y tan prudentemente, que es ahogado por la prudencia. De modo que incluso se vuelve incierto si realmente debe ser llamado suicida, en cuanto que fue justamente la reflexión

la que le quitó la vida. No fue un suicida con premeditación, sino más bien un suicida a causa de la premeditación. Sería, por lo tanto, una de las más difíciles tareas la de ser fiscal contra semejante época, pues toda la generación es de expertos procuradores; y su arte, su prudencia, su virtuosidad consiste en permitir que el asunto llegue a juicio y decisión sin jamás actuar.

Si decimos de la época de la revolución que se descarría, entonces podemos decir de la época presente que anda mal. El individuo y la generación se contradicen continuamente a sí mismos y el uno al otro. Por eso sería tan difícil para un fiscal lograr constatar alguna evidencia, porque no hay ninguna. De la abundancia de indicios podría concluirse que o bien ha sucedido o bien está por suceder algo extraordinario; y sin embargo la conclusión sería equivocada, pues los indicios son el único intento de muestra de poder de la época presente. Su inventiva y virtuosidad en la ejecución de hechizos cegadores, el encenderse en el arrebato del entusiasmo con ayuda del engañoso atajo de proyectados cambios formales, clasifica tan alto en lo que se refiere a la astucia y al negativo uso de poder, como clasifica la revolución en lo que se refiere a la pasión enérgica y creativa. Cansada de sus quiméricos esfuerzos, nuestra época descansa a ratos en completa indolencia. Su condición es la del que se queda en la cama por la mañana: grandes sueños, luego adormecimiento, finalmente una cómica o ingeniosa idea para excusar el haberse quedado en la cama.

El individuo singular (al margen de cuán bien intencionados puedan ser muchos de estos, al margen de cuánta fuerza puedan llegar a tener en caso de que llegasen a utilizarla) no ha logrado encerrar en sí pasión suficiente como para soltarse de la red de la reflexión y de la seductora ambigüedad de la reflexión. Y el entorno, la contemporaneidad, no tiene acontecimientos ni pasión integrada, sino que crea en negativa unidad una oposición de reflexión que en un

primer momento bromea con engañoso propósito, y que luego engaña con una destellante excusa: que sin embargo se ha hecho lo más sabio dejando de actuar. La fuerza de la inercia [*vis inertiae*] está en los cimientos de la tergiversación de la época, y cada desapasionado se felicita como su inventor —y se vuelve aún más ingenioso. Tal como las armas eran libremente distribuidas en la época de la revolución, tal como las insignias de la hazaña eran repartidas abiertamente en la época de las cruzadas, así en la época presente se obsequia en todas partes reglas de astucia, cálculos de consideraciones, etc. Si se pudiese aceptar que toda una generación tenga la tarea diplomática de dilatar las cosas, de modo que siempre se impida que algo suceda, y que sin embargo siempre parezca que algo sucede, entonces no podríamos negar que la época presente se comporta de manera tan admirable como la época de la revolución. Si alguien quisiera probar consigo mismo el experimento de olvidar todo lo que sabe sobre la época y sobre su excesiva relatividad, incluso ampliada por el hábito, y luego llegase como de otro planeta y así leyera uno u otro libro, un artículo en una revista, o bien simplemente hablara con un transeúnte, recibiría la siguiente impresión: ¡diantre, esta misma tarde debe haber ocurrido algo —o puede haber ocurrido algo la tarde anterior!

En contraposición con la época de la revolución como época de acción, la época presente es la época de la publicidad, la época de los misceláneos anuncios: no sucede nada, y sin embargo hay publicidad inmediata. Una revuelta es en la época presente lo más impensable; semejante demostración de fuerza parecería ridícula a la calculadora inteligencia de la época. En cambio, un político virtuoso estaría en condiciones de demostrar un arte que es sorprendente de un modo distinto. Estaría en condiciones de escribir una invitación para celebrar una asamblea general que decida sobre una revolución, pero la escribiría tan cuidadosamente

que incluso el censor tendría que dejarla pasar; y luego, en la tarde, estaría en condiciones de provocar en la asamblea una muy engañosa impresión, la de que ya habrían realizado la revolución. Tras esto se separarían tranquilamente, habiendo pasado una gratísima velada. En nuestra época, la adquisición de enorme conocimiento básico es impensable entre los jóvenes, se consideraría ridículo. En cambio, un científico virtuoso estaría en condiciones de mostrar una pieza de arte muy distinta. En un plan de suscripción estaría en condiciones de lanzar algunos lineamientos para un sistema omniabarcante, y hacerlo de tal modo que el lector del plan de suscripciones quedase con la impresión de haber leído ya el sistema. Porque ha pasado la época de los enciclopedistas, la de los que infatigablemente escribían folios; ahora ha llegado el turno de los enciclopedistas ligeramente equipados, que de paso [*en passant*] disponen de toda la existencia y de todas las ciencias. Una profunda renuncia religiosa al mundo y a todo lo que es del mundo, acompañada de diaria abnegación, es impensable entre los jóvenes de nuestra época: no obstante, cualquier candidato a teólogo tiene la virtuosidad suficiente como para realizar algo mucho más sorprendente. Estaría en condiciones de proyectar una institución social cuyo propósito no sea menor que el de salvar a todos los perdidos. La época de las grandes y buenas acciones ha pasado, la época presente es la de las anticipaciones. Nadie quiere conformarse con hacer algo determinado, sino que cada uno quiere dejarse adular por la reflexión imaginándose que al menos logrará descubrir un nuevo continente. Nuestra época es la de la anticipación, incluso el reconocimiento se recibe por adelantado. Tal como una persona joven que decide estudiar seriamente para sus exámenes a partir del primero de septiembre, para reafirmarse en tal decisión toma vacaciones en el mes de agosto, así parece, lo que es significativamente más difícil de comprender, que la actual generación ha tomado la seria decisión de que será la siguiente generación la que seriamente se hará cargo del trabajo; y para evitar molestarla o retardarla, la actual se hará cargo de los banquetes. Solo hay una diferencia: que la persona joven se sabe irreflexiva, mientras que la época presente permanece seria hasta en los banquetes.

En la época presente la acción y la decisión son tan escasas como lo es el deleite del riesgo al nadar en aguas poco profundas. Pero tal como el adulto que goza luchando con las olas llama al joven diciéndole «sal fuera, corre», así también la decisión que se encuentra en la existencia (si bien, desde luego, se encuentra en el individuo) llama al joven que aún no ha sido extenuado por el exceso de reflexión ni sobrecargado por las ilusiones de la reflexión, diciéndole «sal fuera, corre con intrepidez, aunque solo sea un salto irreflexivo, con tal que sea decisivo —si eres capaz de ser hombre, entonces el peligro y el severo juicio de la existencia sobre tu irreflexión te ayudarán a llegar a serlo».

Si un tesoro deseado por todos se albergara en los más delgados trozos de hielo de un lago congelado, con el peligro de muerte montando guardia para protegerlo, de modo que sea una aventura mortalmente peligrosa salir tan fuera, mientras (permítasenos imaginar esta extrañeza, que después de todo solo es extraña en la ilustración) más cerca el hielo es bastante seguro y helado hasta el fondo: en una época apasionada la multitud aclamaría elogiosamente al valiente cuando se aventurara hacia fuera; se estremecería con él y por él en el peligro mortal de la decisión, lo lloraría en la pérdida, lo idealizaría si lograse el tesoro. En una época reflexiva y desapasionada la cosa sería muy distinta. En mutuo reconocimiento de compartida astucia se acordaría prudentemente que no vale la pena aventurarse tanto hacia fuera, que sería imprudente y ridículo; y luego se transformaría la aventura del entusiasmo en una muestra de arte —todo en orden a hacer algo, porque «hay que hacer

algo». Saldrían hacia el hielo, y desde una posición segura evaluarían con aire de peritos a los diestros patinadores que son capaces de patinar casi hasta el borde (esto es, a una distancia en que el hielo todavía es seguro, y el peligro aún no ha comenzado), y ahí darían la vuelta. Entre los patinadores habrá alguno que otro tan diestro, que será capaz de la siguiente pieza artística: en el límite mismo dar aún un salto engañosamente peligroso, de modo que los espectadores griten: «¡Por los dioses! Está loco, está arriesgando la vida». Pero ved que era tan diestro como para dar un vuelco justamente en el límite más extremo, ¡donde el hielo todavía es bastante seguro y aún no comienza el peligro! Pero, igual que en un teatro, la multitud gritaría «¡bravo!» y le saludaría aclamándole, y llevaría a su heroico actor a casa a ofrecerle un agradable banquete. La sensatez ha llegado a estar tan extendida, que se han transformado las tareas en una actuación irreal, y la realidad en un teatro. En el banquete de la tarde habría abundancia de admiración. En otros casos la verdadera condición de la admiración es la siguiente: que el admirador es elevado él mismo por el pensamiento de que también es hombre como el admirado, se hace humilde por el pensamiento de que él mismo no ha sido capaz de hacer tal grandeza, es éticamente estimulado por el ejemplo para seguir al admirado con sus mejores fuerzas; pero aquí la sensatez otra vez habrá cambiado la relación de la admiración. En el banquete, incluso en medio del júbilo y de la exaltación, los que brindan tendrían la ingeniosa idea de la sensatez, de que la realización del admirado no fue gran cosa, que en el fondo fue casual que el encuentro se haya realizado en torno a él, porque cualquiera de los asistentes, en alguna ocasión, iniciado en ciertas tácticas engañosas, podría haber hecho lo mismo. En suma, en lugar de buscar fortaleza en el agradecimiento y estímulo para el bien en la festividad de la admiración, quienes brindan más bien se irían a casa con aún mayor disposición

hacia la mayor de las enfermedades, pero también la más aristocrática: la de admirar en público lo que en privado se considera trivial, porque todo se ha convertido en una dramática broma, y los animosos brindis de admiración representan el secreto entendimiento de que uno casi igualmente podría estarse admirando a sí mismo.

O si finalmente un hombre entusiasta se pusiera a la cabeza de una empresa —lo que se logra con facilidad (ya que destellos de entusiasmo e ingeniosa apatía se corresponden mutuamente)— y un grupo de personas se reuniese en torno a él, si ahora, encabezando a esta multitud —entre cantos de victoria, hasta que se acerca a la decisión y al riesgo— se da la vuelta para lanzar una palabra de entusiasmo al público: entonces toda la escena cambiaría. Los participantes ingeniosamente se transformarían en un grupo de espectadores que, con la autocomplacencia del ingenio, fingirían que fueron ellos quienes en forma astuta e irónica lo condujeron al entusiasmo y que ahora vinieron a observarlo y reírse. Y este poco común ingenio los dejaría, en mutuo reconocimiento, mucho más satisfechos que cualquier otra tarea; su ingenioso entendimiento lo consideraría brillante. No se escucharía una palabra sobre inestabilidad, cobardía; no, se jactarían en la destellante ilusión del ingenio, haciendo de este modo más difícil su propia cura. Y así quizás también el líder perdería la valentía, y el asunto se volvería lo más desmoralizante que es posible concebir, pues se volvería un movimiento fingido y una incitación a la presunción cobarde.

Que un hombre permanezca en pie o caiga por sus acciones se está volviendo obsoleto. En cambio, todos están sentados cumpliendo brillantemente con su cometido, gracias a la ayuda de un poco de reflexión y con la ayuda de saber muy bien qué hay que hacer. Pero ved, aquello sobre lo que conversan dos personas, lo que los individuos como lectores o como participantes de una asamblea general comprenden perfectamente en la forma de la reflexión y la observación:

esto son del todo incapaces de comprenderlo en la forma de la acción. Si alguien anduviera escuchando lo que se dice que hay que hacer y luego, motivado por la ironía, sin siquiera pedir autorización [*mir nichts und Dir nichts*], hiciera algo al respecto: entonces todos se extrañarían y les parecería arrebatado; y apenas los observadores conversaran, determinarían que eso era justamente lo que había que hacer.

La época presente, en sus destellos de entusiasmo y de nuevo en su apática indolencia que por encima de todo gusta de bromear, está muy cerca de lo cómico. Pero aquel que entiende lo cómico ve con facilidad que lo cómico se encuentra en un lugar muy distinto de donde la época presente lo imagina, y que la sátira en nuestro tiempo, si es que va a ser posible que haga algún bien y no un daño irreparable, debe tener por fortaleza una consecuente y bien fundada visón ética de la vida, una sacrificada abnegación, una elevada nobleza que renuncia al instante. De otro modo, la medicina se vuelve incomparablemente más peligrosa que la enfermedad. Lo cómico radica justamente en que una época como esta todavía quiere ser chistosa y convertir lo cómico en una gran cosa. Pues esto es sin duda la última y más fantasmagórica escapatoria. ¿De qué puede jactarse, en relación a lo cómico, una época perdida en la reflexión? Como época desapasionada no tiene el activo del sentimiento en lo erótico, ni el activo del entusiasmo y la interioridad en lo político y lo religioso, ni el activo de lo doméstico, la piedad o la admiración en lo cotidiano y en la vida social. Pero la existencia se burla de aquella gracia que no posee activos, a pesar de que la masa ría en forma resonante. Pretender ser chistoso cuando no se posee la riqueza de la interioridad es querer derrochar en el lujo y privarse de las necesidades básicas de la vida; es, como dice el dicho, vender los propios pantalones para comprar una peluca. Pero una época desapasionada no posee ningún activo: todo se convierte en transacciones con papel moneda. Algunas frases y

observaciones circulan entre la gente, en parte verdaderas y razonables, pero sin vitalidad. Pero no queda ningún héroe, ningún amante, ningún pensador, ningún caballero de la fe, nadie magnánimo, ningún desesperado que valide estas cosas por haberlas vivido en forma primitiva. Y tal como en una transacción entre hombre y hombre el susurro del papel moneda nos hace extrañar el sonido de las monedas: de ese modo se puede extrañar en la época presente un poco de primitivismo. ¿Pero qué es más primitivo que lo chistoso, lo cual es más primitivo e incluso más sorprendente que el primer brote de la primavera y que el primer verdor de la pradera? Porque incluso si la primavera llegara tras previo acuerdo, seguiría siendo primavera, pero un chiste tras previo acuerdo es algo repugnante. Supongamos, pues, que en relevo de los febriles destellos de entusiasmo se llega tan lejos que lo chistoso, ese acontecimiento divino —cuando llega, ese obsequio como saludo de Dios desde el enigmático origen de lo inexplicable, de modo que ni el más chistoso que haya vivido se atreve a decir «mañana», sino que devotamente dice «si Dios quiere»—, supongamos que lo chistoso fuera transformado en su más banal contrario, en una trivial necesidad de la vida, de modo que se convirtiese en una lucrativa industria el fabricar, arreglar, renovar y comprar antiguos y nuevos chistes: ¡qué terrible epigrama para una época chistosa!

Así finalmente el objeto del deseo es el dinero, que, a su vez, también es una representación y una abstracción. En la época presente un hombre joven rara vez podría llegar a envidiar a otros sus capacidades, o su arte, o el amor de la bella mujer, o su fama; no, pero su dinero sí lo envidiaría. Dámelo, dirá el joven, y me habrás ayudado. Y este hombre no haría nada arrebatado, no haría nada de lo que se pueda arrepentir, no tendría nada que reprocharse, pero moriría en la ilusión de que si hubiese tenido dinero, entonces sí que habría vivido, entonces quizás también él habría hecho

algo grande. Permítasenos pensar en la novela*. Un joven, Ferdinand Bergland, está enamorado, pero su entendimiento y su reflexión se atraviesan en su camino —y la decisión se vuelve negativa. En la época presente ni siquiera la inmediatez del enamoramiento es libre como los lirios del campo ni es tan gloriosa a los ojos del amante como Salomón en toda su magnificencia**. Un criticismo erótico y un entendimiento acobardado doblegan su libertad y falsifican sus valores por completo —y la celestial gloria de lo religioso no puede venir en su ayuda. Un amante abandona a la amada por preocupaciones financieras. Cuán distinta es la época de la revolución, en la que Lusard irreflexivamente, en forma casi arrebatada, abandona a una pobre mujer, dejándole a ella todos los problemas. Contamos a favor de Claudine el hecho de que realiza la tarea, vive sin nada, se olvida de las preocupaciones financieras y solo piensa en Lusard. Pero el asunto llega a una decisión, y la necesidad de la decisión es justamente lo que la reflexión expulsa o pretende expulsar, y como consecuencia de ello el individuo sufre de mórbido, anormal entendimiento. En vano la decisión persigue durante la vida al individuo, en vano la bendición espera el instante de la decisión: si bien engañados, conocemos sabios caminos para huir; y si esto dura demasiado y somos atrapados, entonces somos como jóvenes que han estado demasiado tiempo comprometidas, lo que rara vez es propicio para el matrimonio.

* * *

Después de estas consideraciones generales es adecuado, también en servicio desinteresado de la novela, avanzar desde la comparación con la época de la revolución hacia las

* Se trata, obviamente, de la novela de Thomasine Gyllembourg *Dos épocas* (*To Tidsaldre*); cf. Introducción.

** Mateo 6, 28-29.

determinaciones categoriales dialécticas de la época presente y sus consecuencias, con independencia de la presencia o ausencia de estas en el instante dado. Por lo demás, la cuestión relativa a cuál época sea la mejor, la más significativa, no entra en la novela, ni tampoco en esta recensión, que se encuentra al servicio crítico de aquella. Aquí solo se pregunta por el «cómo» de las épocas, y este «cómo» es alcanzado por una mirada más universal, cuyas consecuencias son alcanzadas por una conclusión de lo posible a lo real [*ab posse ad esse*] y verificadas por una observación y experiencia de lo real a lo posible [*ab esse ad posse*]. En lo que respecta a la relevancia, ciertamente es posible que la época presente con su tarea de reflexión se explique a sí misma como una más elevada forma de existencia. En lo que respecta a la bondad, es cierto que la persona atada en la reflexión puede ser tan bienintencionada como la persona apasionada, resuelta. Del mismo modo, pueden existir tantas cosas que sirvan de excusa al que se extravía en la pasión como al que está consciente de que, engañándose a sí mismo en la reflexión, su error nunca se hace evidente. Este es otro peligro de la reflexión: que no se puede ver si es por una resolución alcanzada por la deliberación como uno se salva de hacer el mal, o si acaso es la fatiga causada por la reflexión la que debilitándonos evita que hagamos el mal. Pero una cosa es cierta: tal como la mayor ciencia aumenta el dolor*, así también lo aumenta la reflexión; y sobre todo es cierto que ni para el individuo ni para la generación hay tarea o esfuerzo más difícil que escapar de las tentaciones de la reflexión, justamente porque estas son tan dialécticas, porque un solo descubrimiento ingenioso está en condiciones de dar repentinamente un nuevo vuelco al asunto, porque en todo instante la reflexión está en condiciones de dar una nueva interpretación y permitirnos huir

* Eclesiastés (Qohélet), 1, 18.

hacia alguna parte, porque incluso en el último instante de la decisión reflexiva es posible hacer todo nuevo —es decir, después de que uno ha soportado muchos más esfuerzos de los que un hombre resuelto requeriría para estar dentro del asunto. Pero estos son nuevamente excusas de la reflexión, y la posición en la reflexión no cambia, porque solo cambia dentro de la reflexión misma. Y aunque la época presente sufre una injusticia al ser comparada con una época acabada, ya que está involucrada en la tarea de llegar a ser, incluso esto sucede en el campo de la reflexión y por esta razón también tiene la incertidumbre de la esperanza.

Una época apasionada, tumultuosa, quiere arrojar todo a un lado, abolir todo; una época revolucionaria pero desapasionada y reflexiva transforma la demostración de poder en una dialéctica pieza de arte: dejar que todo permanezca en pie, pero mediante circunloquios vaciarlo de significado; en lugar de terminar en una revuelta, culmina agotando la realidad interior de las relaciones en una tensión de reflexión que permite a todo seguir en pie, pero transforma toda la existencia en una ambigüedad que en su facticidad existe, mientras que en lo estrictamente privado [*privatissime*] un engaño dialéctico sugiere una lectura secreta —que las relaciones no existen.

La moralidad es carácter, el carácter es algo grabado (χαρασσω). Pero el mar no posee carácter, ni lo posee la arena, ni el abstracto entendimiento, porque el carácter es interioridad. La inmoralidad, tal como la energía, también es carácter. La ambigüedad, en cambio, se da cuando no se es ni lo uno ni lo otro; y la ambigüedad en la existencia se da cuando la disyuntiva cualitativa de las cualidades es debilitada por una reflexión roedora. Una revuelta apasionada es elemental, pero una desintegración motivada por la reflexión es un tranquilo aunque día y noche agitado sorites. La distinción entre el bien y el mal es enervada por una relación con el mal que es ligera, distinguida, teórica, por

un orgulloso ingenio que sabe que el bien no es apreciado ni retribuido en este mundo —un ingenio que así se vuelve estúpido. Nadie es llevado por el bien a grandes acciones y nadie es movido a pecados desvergonzados por la fuerza del mal; lo uno vale tanto como lo otro y, sin embargo, esto da justamente más razón para la habladuría, ya que la ambigüedad es una irritante incitación, y posee más retórica que la poseída por la admiración del bien y el desprecio del mal.

Los resortes de las relaciones de vida, que son lo que son gracias a una pasión cualitativamente distintiva, pierden su elasticidad; la distancia que algo tiene respecto de su contrario en la expresión cualitativa ya no es la ley para la relación de interioridad entre ambos en una relación. La interioridad escasea y por tanto la relación ya no existe, o bien es una simple cohesión. Pues la regla negativa es la siguiente: no poder estar ni juntos ni separados. Una ley positiva, en cambio, es esta: poder estar tanto juntos como separados. O una más positiva: no poder estar separados, porque hay mutua dependencia. Pero en lugar de la relación de interioridad se ha establecido otra relación: uno no se relaciona con el contrario, sino que los opuestos están detenidos observándose, y este es el término de la relación. Pero esta no es la admiración que alegre y valiente acude con palabras de aprecio y se quita el sombrero ante la excelencia para luego molestarse por su soberbia y atrevimiento. Ni es tampoco la relación opuesta, de ningún modo. La admiración y la excelencia casi llegan a ser como un par de distinguidos iguales que se observan mutuamente de modo cortés. Esto no es el ciudadano que como súbdito homenajea a su rey, y luego se irrita por la tiranía de este, de ningún modo; ser un ciudadano ahora es otra cosa, es ser una tercera parte. El ciudadano ya no es parte de la relación, sino un espectador que estudia el problema de la relación entre un rey y sus súbditos. Porque acontece durante algún tiempo que se levanta comité tras comité, mientras que aún hay ciudadanos que, cada uno

individualmente, quieren lograr un fin determinado; pero todo termina con la época misma convertida en un comité. Esto ya no es el padre que enfurecido reúne toda su autoridad paterna en una sola maldición, ni es el hijo desafiante, lo que todavía podría terminar en la interioridad de la reconciliación. No, en ese sentido la relación es irreprochable. Pues el vínculo se está acabando porque en realidad ya no se están relacionando el uno con el otro en el vínculo, sino que la relación se ha vuelto un problema en el que las partes, como en un juego, se observan unas a otras en lugar de relacionarse, y se cuentan mutuamente los recíprocos reconocimientos de relación, en lugar de mostrar la entrega resuelta de un verdadero vínculo. Porque ha llegado un tiempo en el que cada vez más hombres renuncian a las tareas tranquilas de la vida que tanto agradan a Dios, para dedicarse a algo más elevado, para en una relación más elevada reflexionar acerca del vínculo. Pero finalmente toda la época se transforma en una representación, la cual representa... sí, no es fácil decir qué; la que piensa acerca de las relaciones... sí, no es fácil decir en beneficio de quién. Esto ya no es el adolescente rebelde que todavía teme y tiembla ante el maestro, no. El vínculo consiste más bien en una igualdad en mutuo intercambio de ideas entre maestro y discípulo, acerca de cómo una escuela como esta debe manejarse. El asunto de ir a una escuela ya no consiste en temer y temblar, ni menos en aprender, sino que en el fondo ha llegado a significar el estar interesado en el problema de la educación escolar. La relación de diferencia entre hombre y mujer no es violada en un desenfreno licencioso, de ningún modo. La decencia preocupa de tal modo, que de cada «inocente» cruce de los límites se dice: fue algo insignificante. ¿Cómo se puede llamar a semejante relación? Una tensión, creo. Pero no una tensión que lleva las fuerzas hasta la catástrofe, sino una tensión que agota la existencia. Se han ido la fogosidad, el entusiasmo y la interioridad que dan brillo a los vínculos de

dependencia y a la corona del gobernante, que hacen feliz la obediencia del niño y la autoridad del padre, que hacen franca la sumisión del que admira y la elevación del excelente, que dan al maestro significado válido y al discípulo oportunidad de aprender, que unen la fragilidad de la mujer y la fortaleza del hombre en la igual fuerza de la entrega. La relación subsiste, pero no tiene suficiente elasticidad como para concentrarse en la interioridad y unirse armónicamente. Las relaciones se manifiestan como existentes, pero también como inexistentes, pero no totalmente, sino como en una somnolienta constancia.

Permítaseme dar un ejemplo muy simple de lo que estoy diciendo. Visité en una ocasión a una familia que poseía un antiguo reloj que por algún motivo ya no funcionaba. Pero su mal funcionamiento no se manifestaba en que el espiral saltara o se rompiera una cadena, ni tampoco en que dejara de sonar. Por el contrario, continuaba sonando, pero de un modo particularmente abstracto y normal y, sin embargo, confuso. No sonaba doce veces para indicar las doce, ni una vez para indicar la una, sino que sonaba solo una vez, con intervalos iguales. Sonaba de este modo todo el día, sin jamás dar la hora. Y así es una relación agotada: la relación subsiste, pero como una constancia abstracta, que evita la quiebra, que expresa algo a lo que podemos llamar expresión de la relación y, sin embargo, las relaciones no solo son expresadas en forma imprecisa, sino sin sentido. Lo que cansa es la subsistencia de la relación, su facticidad; lo peligroso es que justamente esto estimula la erosión de la reflexión. Porque contra una revuelta se puede utilizar el poder y a la falsificación notoria le espera el castigo; pero un secreto dialéctico es difícil de exterminar. Se requiere de un oído más agudo para seguir los silenciosos pasos de la reflexión por los atajos de la ambigüedad.

El orden establecido permanece, pero la reflexión desapasionada encuentra tranquilidad en el hecho de que es

ambiguo. No se pretende abolir la monarquía, de ningún modo. Pero si poco a poco la pudiésemos convertir en una ilusión, entonces felices gritaríamos «¡viva el rey!». Tampoco se pretende abolir la excelencia, de ningún modo. Pero si tomándonos el mismo tiempo logramos difundir la idea de que es una ilusión —entonces sí la admiraríamos. Se busca mantener toda la terminología cristiana, pero estando al mismo tiempo convencidos de que esto no debe significar nada decisivo. Y no estaremos arrepentidos, ya que, después de todo, no estamos echando abajo nada. Nuestro deseo de tener un gran rey es tan pequeño como el de tener un libertador o una autoridad religiosa. Queremos mantener el orden establecido, pero en un conocimiento reflexivo saber en el fondo de su inexistencia. Y luego se busca estar orgullosos en la ilusión de que esto es verdadera ironía, olvidando que en una época de negatividad un auténtico ironista es el entusiasta oculto (tal como el héroe es un entusiasta manifiesto en una época positiva) y que el auténtico ironista se sacrifica, tal como el gran maestro de la ironía terminó siendo castigado con la muerte.

La tensión de la reflexión termina por erigirse como principio y, tal como en una época apasionada el entusiasmo es el principio unificador, así en una época desapasionada y muy reflexiva, la envidia será el principio negativamente unificador. Esto no debe ser entendido en forma inmediata con significación ética, como una acusación. No, la idea de la reflexión, si se puede hablar así, es la envidia, y la envidia por tanto es doble: es el egoísmo en el individuo y la envidia de los circundantes hacia él. La envidia reflexiva en el individuo malogra su capacidad de decisiones apasionadas y, si está al borde de lograrlas, la oposición reflexiva de los circundantes logrará detenerlo. La envidia reflexiva somete la voluntad y la fuerza a una especie de cautiverio. Primero el individuo debe romper la cárcel en que lo mantiene la propia reflexión. Logrado esto aún no es libre, sino que está

en el gran recinto penitenciario que le ha construido la reflexión de los circundantes, y nuevamente se relaciona con esta por la relación de reflexión que lleva en sí mismo, de la que solo lo puede sacar la interioridad religiosa, a pesar de que conozca desde antes la falsedad de la relación. Pero que sea una cárcel en la que la reflexión tiene presos al individuo y a la época, que sea la reflexión la que lo hace, que no sean tiranos y una policía secreta, no el clero ni tampoco la aristocracia, esto es algo que la reflexión también quiere ocultar con toda su fuerza, y mantiene así viva la ilusión de que las posibilidades que ofrece la reflexión son algo mucho más grandioso que la pobreza de la decisión. Bajo la forma del deseo la envidia egoísta le exige demasiado al individuo, y así lo frustra; lo inutiliza de igual modo que el amor preferencial de una débil madre, porque su propia envidia evita que el individuo aprenda a sacrificarse. La envidia de los circundantes, en la que el individuo participa contra otros, es envidia en un sentido crítico negativo. Pero mientras más tiempo se extienda esto, más se convertirá la envidia reflexiva en una envidia ética. El aire encerrado siempre se vuelve venenoso y el encierro de la reflexión, sin ninguna decisión, ningún evento que ventile, es lo que lleva a la envidia condenable. Mientras que las mejores fuerzas del individuo se enfrentan mutuamente en la tensión de la reflexión, emerge la miseria, su atrevimiento impresiona por ser una muestra de poder y su desdén le da un protegido privilegio, justamente porque así escapa de la atención de la envidia.

Por lo demás, el no poder mantenerse siempre en las alturas continuamente admirando, está profundamente arraigado en la naturaleza humana, que exige variedad. Incluso la época más inspirada bromea por tanto envidiosamente acerca de la excelencia. Esto está en su lugar, y puede seguir en su lugar mientras que aquel que ríe acerca de la excelencia, cuando vuelve a poner los ojos en ella, la encuentra inalterada. De lo contrario, habrá perdido en

la broma más de lo que la broma valía. De este modo, la envidia puede ganar un espacio incluso en una época inspirada. Sí, aun una época menos inspirada, pero que todavía es capaz de darle carácter a la envidia y sabe cómo expresarla, puede todavía tener su propia, si bien peligrosa, importancia. Así, por ejemplo, el ostracismo en Grecia fue una expresión de envidia, una especie de defensa contra la excelencia mediante el equilibrio. Se practicaba la envidia entonces, pero siendo plenamente conscientes de sus implicaciones dialécticas: que el ostracismo era una señal de excelencia. Por lo tanto, en la representación de una época anterior de Grecia, se adecua al irónico espíritu de Aristófanes el mostrar a un hombre extremadamente insignificante como exiliado por el ostracismo. Esta ironía es incluso más cómica que la de irónicamente elevar al mismo hombre al rango de gobernante, pues el exilio mediante el ostracismo ya es la expresión negativa de la excelencia. Por lo mismo, sería más cómico aún terminar todo irónicamente con el pueblo exigiendo el regreso del exiliado sin el que no podía vivir, lo que sería un total enigma para aquellos entre los cuales el hombre vivía su exilio, ya que no habrían descubierto nada de excelencia en él. En *Los caballeros* Aristófanes retrata el final estado de putrefacción, cuando la plebe culmina, tal como se reverencia el excremento del Dalai Lama, adorando las heces de la sociedad, una relación que en su degeneración corresponde a una democracia poniendo el poder imperial en subasta. Pero mientras la envidia todavía posee carácter, el ostracismo es una distinción negativa. El hombre que dijo a Arístides que votaba a favor de su exilio «porque no podía soportar que Arístides fuese llamado el único hombre justo»[1], no negó a Arístides la excelencia, sino que reconoció algo acerca de sí mismo: que en lugar de reconocer

1. Plutarco, *Arístides* 7.

la excelencia mediante la feliz admiración, la reconoce mediante la infeliz envidia. Pero no la minimizó.

Pero mientras más dominante se vuelve la reflexión generando indolencia, más peligrosa se vuelve la envidia, porque no tiene el carácter necesario para hacerse consciente de su propio significado. Desprovista de carácter, se relaciona con los distintos eventos con ambigua cobardía, reinterpretando la misma expresión de los más variados modos. Así, primero busca que se entienda como una broma. Cuando esto falla, busca interpretarlo como un insulto. Y cuando fracase esto, dirá que no significaba nada, que pretendía ser divertida. Al fracasar, dirá que tampoco es eso lo que buscaba decir, que se trataba en realidad de una sátira ética de la que ciertamente hay que preocuparse. Cuando finalmente esto también fracase, dirá que no era nada, que no debe importarle a nadie. La envidia se constituye como el principio de la falta de carácter, que desde la miseria se va asomando hasta ser algo, pero siempre cubriéndose, afirmando que no es nada. La envidia de la falta de carácter no entiende que la excelencia es excelencia, no entiende que ella misma es un reconocimiento negativo de la excelencia, sino que busca degradarla, disminuirla, hasta que ya no sea excelencia. Y la envidia no solo se levanta contra la excelencia existente, sino también contra la que está por venir.

La envidia en proceso de establecerse es la nivelación, y mientras que una época apasionada acelera, eleva y derriba, levanta y oprime, una época reflexiva y desapasionada hace lo contrario, ahoga y frena, nivela. Nivelar es una tranquila y abstracta ocupación matemática, que evita toda agitación. Si bien un fugaz encenderse en entusiasmo puede cobardemente querer una calamidad, solo para conocer las fuerzas de la existencia, ese disturbio no ayuda más a su sucesor, la apatía, que lo que ayuda a un ingeniero de la nivelación. Pero así como un alzamiento que está en su

cúspide es como una erupción volcánica en que no se oye ni la propia voz, así la nivelación en su cúspide es como una tranquilidad sepulcral en la que se oye hasta la propia respiración; una tranquilidad sepulcral, en la que nada se puede levantar, sino que todo se hunde en ella, impotente.

A la cabeza de una revolución se puede colocar un individuo, pero a la cabeza de la nivelación no se puede colocar a ningún individuo, pues sobresaldría y escaparía a la nivelación. El individuo puede en su círculo contribuir a la nivelación, pero esta es una fuerza abstracta, y la nivelación es el triunfo de la abstracción sobre los individuos. La nivelación es el equivalente reflexivo de la Modernidad a la idea de destino en la Antigüedad. La dialéctica de la Antigüedad se orientaba hacia lo sobresaliente (primero el gran individuo —luego la multitud; un hombre libre —y luego los esclavos); el cristianismo hasta ahora se ha orientado dialécticamente en dirección a la representación (la mayoría se ve a sí misma en el que la representa, se ve liberada en la certeza de que es a ellos a quienes representa, en una especie de conciencia de sí mismos); la época presente se orienta dialécticamente hacia la igualdad, y su realización más consecuente, si bien errada, es la nivelación, como negativa unidad de la negativa reciprocidad de los individuos.

Cualquiera puede ver que la nivelación tiene su profundo significado en la primacía de la categoría de generación sobre la categoría de individualidad. Mientras que en la Antigüedad la multitud casi existía para determinar cuánto valía el individuo excepcional, hoy el mercado ha cambiado tanto que casi se puede cambiar una cierta cantidad de personas por un individuo: de tal modo que solo se trata de conseguir el número correcto y ya se adquiere importancia. En la Antigüedad la persona en la multitud no tenía relevancia, era el individuo singular el que valía por todos. La época presente tiende, en cambio, hacia una igualdad matemática, de modo que en todas partes tantas

y tantas personas equivalgan a un individuo excepcional. El excepcional se lo permitía todo, el de la multitud nada. Ahora se comprende que tantos y tantos hacen un individuo y, consecuentemente, se amontona gente (lo llamamos reunirse, pero eso es un eufemismo) con relación a lo más insignificante. Incluso para tener una idea hay que juntar a unos cuantos y entonces se la tiene. Es decir, ¡entonces se atreve uno a tenerla! De esto resulta finalmente que ni siquiera el mejor dotado es capaz de liberarse de la reflexión, ya que incluso en lo que se refiere a lo más insignificante, solo se puede sentir como una fracción y olvida así la infinita liberación de la existencia religiosa. Incluso si un pequeño grupo de personas tuviera el coraje para enfrentarse a la muerte, en nuestra época eso no significaría que cada uno de ellos tuviera el coraje para hacerlo individualmente, porque aquello que el individuo temería más que a la muerte sería el juicio que la reflexión cargue sobre él, las objeciones que la reflexión pondría a su deseo de atreverse a algo como individuo. El individuo ya no pertenece a Dios, ni a sí mismo, ni a su amada, ni a su arte, ni a su ciencia; no, tal como un peón pertenece a una hacienda, así el individuo sabe que está perteneciendo a una abstracción, en la que la reflexión lo subordina. Si un grupo de personas en nuestra época decidiera, cada uno por su parte, dar toda su fortuna a una buena causa, de eso no se seguiría que el individuo se pudiera decidir a hacerlo. Y, nuevamente, no porque sea irresoluto en cuanto a perder su fortuna, sino porque teme más al juicio de la reflexión que a la pobreza. Si diez se unieran hoy para declarar la incontrovertible y completa validez del enamoramiento, o la ilimitada justificación, sin consideración alguna, del entusiasmo, de eso no se seguiría que cada uno de los diez esté en condiciones de hacerlo, porque aman más el juicio de la reflexión que la bienaventuranza del amor o el dar testimonio del entusiasmo con su propio espíritu —por eso se reúnen de diez en diez para rea-

lizar algo que es contradictorio hacer en un número mayor a uno. El endiosado principio positivo de la sociabilidad es en nuestra época justamente lo que consume, lo que desmoraliza, lo que en la esclavitud de la reflexión convierte incluso las virtudes en vicios espléndidos [*vitia splendida*]. ¿Y de dónde puede provenir esto, si no es de que se olvide la separación del individuo religioso ante Dios en la responsabilidad de la eternidad? Cuando comienza, pues, el espanto, se busca consuelo en la compañía y, entonces, la reflexión captura al individuo por toda la vida. Y quienes ni siquiera vieron el comienzo de esta crisis, estos caen irremediablemente en la relación de reflexión.

La nivelación no es obra de un individuo, sino un juego de reflexión en manos de un poder abstracto. Tal como se calcula la diagonal en un paralelogramo de fuerzas, así se puede calcular también la ley de la nivelación. Porque el individuo que nivela a otros también es arrastrado, y así sucesivamente. Mientras que el individuo, de manera egoísta, sostiene saber lo que está haciendo, es justo decir que ninguno sabe lo que está haciendo. Porque tal como la unanimidad en entusiasmo resulta en algo más que no es del individuo, así también un algo más emerge aquí. Se levanta un demonio que ningún individuo puede controlar. Y si bien el individuo en forma egoísta disfruta de la abstracción en el breve instante de la nivelación, así está firmando el decreto de su propia perdición. El avance del entusiasmo podría terminar con su perdición, pero el triunfo de la nivelación es *eo ipso* su perdición. Ningún período, ninguna época, y por tanto tampoco la época presente, puede detener el escepticismo de la nivelación, porque en el mismo momento del intento, volverá a mostrar cuál es su ley. Solo puede ser detenida cuando el individuo, en forma individual, conquista la intrepidez de lo religioso.

Vi en una ocasión una pelea en la que tres hombres de modo vergonzoso golpeaban a un cuarto. La multitud los

miraba con indignación, la murmurante irritación comenzaba a moverlos a la acción: entonces se reunió un grupo de la multitud y atacó a uno de los tres asaltantes, lo arrojó al suelo, etc. Los vengadores desarrollaron la misma ley que los asaltantes. Si se me permite referirme a mí mismo, terminaré de contar la historia. Me aproximé a ellos e intenté explicar a uno de los vengadores lo inconsecuente de su actuación, pero al parecer le era imposible involucrarse en algo semejante, por lo que solo me respondió: «Lo merecía, ¡un sinvergüenza como ese golpeando tres contra uno!». Esto debe resultar cómico para alguien que no vio el comienzo y ahora escucha que un hombre dice de otro: «Él (el que está solo) pelea tres contra uno», y lo oye precisamente en el momento en que se da la situación inversa, en que son tres contra él. Esto es en primer lugar una cómica contradicción, como cuando un guardia dice a un hombre solitario: «Les ruego que se dispersen»; en segundo lugar, tiene lo cómico de una autocontradicción. Pero lo que yo comprendí es que era mejor para mí abandonar la esperanza de cambiar este escepticismo, no fuera que se llegase a practicar sobre mí.

Ningún hombre particular (el excelente en razón de eminencia y de la dialéctica del destino) podrá detener la abstracción de la nivelación, porque esta es negativamente superior y la época de los héroes ha pasado. Ninguna asamblea podrá detener la abstracción de la nivelación, porque en el contexto de la reflexión la asamblea misma está al servicio de la nivelación. Ni siquiera la individualidad nacional estará en condiciones de detenerla, pues la abstracción de la nivelación se remite a una más alta negatividad: la pura humanidad. La abstracción de la nivelación, esta espontánea combustión del género humano, que existe por la fricción que se produce al olvidar la separación de la interioridad religiosa, se quedará con nosotros, tal como se dice de un viento que lo consume todo. Pero por obra de ella los in-

dividuos, cada uno por su cuenta, nuevamente pueden ser ganados religiosamente y en el más elevado sentido pueden adquirir lo esencialmente religioso mediante el examen de grado [*examen rigorosum*]* de la nivelación. Sin importar cuán firmemente se adhiera a lo que considera excelente, el vivir en la época de la nivelación será genuinamente educativo para el hombre joven si desde el comienzo comprende que la nivelación es el mal que traman el individuo y la generación egoísta, pero que también puede ser el punto de partida para una vida más elevada, especialmente para el que honestamente lo desee ante Dios. La contemporaneidad será para él en el más elevado sentido educativa tanto en lo religioso como en lo estético y lo intelectual, ya que lo cómico se hará demasiado evidente. Pues lo más altamente cómico es justamente ver al individuo clasificado bajo la infinita abstracción de pura humanidad, sin que quepa ninguna categoría intermedia, ya que todas las concreciones comunales de la individualidad, que por su relatividad reducían lo cómico y proporcionaban un relativo *pathos*, han sido aniquiladas. Pero también esto es una expresión de que la salvación solo puede llegar recuperando lo esencial de lo religioso en el individuo singular. Y lo fortalecerá saber que es justamente el error el que le ha abierto, si lo desea con magnanimidad, las puertas hacia lo más elevado. La nivelación permanecerá con nosotros. Debía llegar, tal como el escándalo debía llegar al mundo, pero ¡ay de aquel por el que llega!**.

Es común oír que una reforma debe comenzar con cada uno reformándose a sí mismo. Pero esto no ha sucedido,

* Ya en tiempos de Kierkegaard *examen rigorosum* era la expresión usual para designar el examen para obtención de un grado académico. Pero Kierkegaard podría también estar haciendo un uso más arcaico de la expresión, que originalmente designaba a la tortura en un proceso inquisitorial. [*N. del t.*]

** Mateo 18, 6-7; Marcos 9, 42; Lucas 17, 1.

porque la idea de una reforma ha dado nacimiento a la idea de un héroe, que quizás ha recibido de Dios, a un precio muy elevado, el derecho a ser el héroe. Uniéndose directamente a este, algunos individuos conseguirán a un mejor precio aquello que él adquiere a un coste elevado; sí, a un buen precio, pero no alcanzarán lo más elevado. La abstracción de la nivelación, en cambio, es un principio que, como el viento del este, no establece vínculos estrechos, sino solo el vínculo de la abstracción, que es igual para todos. Ningún héroe sufre entonces por los otros o ayuda a los otros, sino que la nivelación misma es la enérgica maestra que toma sobre sí la tarea. Y aquel que aprende mejor la lección no llega a ser un hombre de excelencia, un héroe que impide la nivelación, consecuente hasta el final, sino que él mismo se impide esto, ya que ha comprendido el significado de la nivelación; no, se conforma solo con llegar a ser un hombre de verdad, en el sentido cabal de la igualdad. Esta es la idea de lo religioso. Pero la tarea es exigente y la retribución aparentemente pequeña. Aparentemente, porque si el individuo no se quiere conformar con ser sí mismo en lo esencial de lo religioso ante Dios, si no se quiere conformar con gobernar sobre sí mismo en lugar de gobernar al mundo, si no quiere conformarse como sacerdote con ser su propia audiencia, como autor con ser su propio lector, etc., si no quiere aprender a entusiasmarse con esto —que significa igualdad ante Dios y con todos— como lo más elevado, entonces no se verá liberado de la reflexión; entonces, con todos sus talentos, creerá por un momento que es él quien realiza la nivelación, hasta que se vea abatido por esta. Ya no ayudará anunciar o apelar a un Holger Danske* o a un Martín Lutero, la época de ellos ha pasado. Es precisamente la indolencia de los individuos la que con miserable impaciencia pide recibir a un bajo costo y de segunda mano lo

* Héroe popular de la Dinamarca medieval. [*N. del t.*]

más elevado, lo que de primera mano tiene un precio más alto. No ayuda fundar sociedad tras sociedad, ya que algo negativamente más elevado se introduce en ellas, algo que el miope hombre de sociedad ni siquiera puede ver. El principio de individualidad en su forma inmediata y bella prefigura a la generación en el individuo excepcional, el sobresaliente, y permite que los individuos subordinados se agrupen en torno al que los representa. El principio de individualidad en su verdad eterna utiliza la abstracción de la generación y la igualdad como niveladores y así desarrolla religiosamente al individuo que coopera, hasta convertirlo en un ser humano esencial. Porque la nivelación es tan poderosa respecto de lo temporal como impotente respecto de lo eterno. La reflexión es una trampa en la cual uno cae, pero con el salto entusiasta de lo religioso la relación cambia y la trampa nos catapulta a los brazos de lo eterno. Y la reflexión ha sido y sigue siendo el más inflexible acreedor de la existencia. Hasta aquí astutamente ha comprado las más variadas visiones de mundo, pero la esencial visión de mundo de la eternidad, que posee lo religioso, no la puede adquirir. En cambio, puede tentar con las destellantes ilusiones de todo lo demás, puede desesperar con las reminiscencias de todo lo demás. Pero con el salto hacia las profundidades el individuo aprende a ayudarse a sí mismo, aprende a amar a los demás como a sí mismo, aunque sea acusado de arrogancia y orgullo —por no aceptar ayuda— o de egoísmo —por no haber querido engañar a otros ayudándolos—. Si alguien desea argumentar que lo que hasta aquí he dicho lo puede decir cualquiera, entonces mi respuesta es esta: cuantos más, mejor. No busco sobresalir y no tengo nada en contra de que todos lo sepan, salvo que el ser esto sabido por todos y el poder esto ser dicho por todos significara que a mí me fuera quitado y entregado a la negativa comunidad. Si solo se me permite retener esto, a mis ojos no se verá depreciado al ser conocido por todos.

La tendencia básica de la época moderna ha sido por largo tiempo hacia la nivelación, mediante numerosos trastornos que, sin embargo, no fueron verdadera nivelación al no ser suficientemente abstractos. Todos tenían una concreción en la actualidad. Se puede lograr una nivelación aproximada por un choque de sobresalientes, en el que ambos se ven debilitados. O se puede producir una aproximación a la nivelación cuando alguien sobresaliente neutraliza a otro sobresaliente. O bien la podemos encontrar cuando se unen los más débiles para llegar a ser tan fuertes como el más sobresaliente. Se puede nivelar en forma aproximada a través de una clase social, por ejemplo, mediante los sacerdotes, los burgueses, los campesinos, el mismo pueblo. Pero todo esto solo son movimientos de la abstracción dentro de concreciones individuales.

Para que realmente llegue a existir nivelación, primero debe levantarse un fantasma, el espíritu de la nivelación, una monstruosa abstracción, un algo que lo abarca todo pero es nada, un espejismo. Este fantasma es el público. Solo en una época desapasionada, pero reflexiva, puede levantarse este fantasma; esto sucede con la ayuda de la prensa, cuando esta misma se vuelve una abstracción. En épocas entusiastas, en épocas apasionadas y tumultuosas, incluso cuando un pueblo quiere actualizar la idea de un desierto estéril, destruyendo y desmoralizando todo, eso todavía no es un público. Ahí aún hay partidos y hay concreciones. En épocas como esas la prensa adoptará el carácter de concreción en relación con la división. Pero al igual que los profesionales sedentarios están particularmente inclinados a desarrollar ilusiones, así una época desapasionada, sedentaria, reflexiva, cuando la prensa, si bien es débil, es lo único que parece tener vida en medio de la mortandad, desarrollará este fantasma. El público es el verdadero maestro de la nivelación, porque cuando hay una nivelación aproximada, aún hay alguien que nivela. Pero el público es una monstruosa nada.

El público es un concepto que ni siquiera podría haber existido en la Antigüedad, porque incluso el pueblo se veía obligado a aparecer físicamente en masa [*en masse in corpore*] en la situación de acción. Se veía obligado a cargar con la responsabilidad de lo hecho por los individuos que lo componían, mientras que el individuo, por su parte, tenía que aparecer como tal sujeto determinado y comparecer ante el consejo para recibir aprobación o reprobación. Solo cuando se carece de una fuerte vida comunal que dé cuerpo a la concreción, entonces la prensa creará este público abstracto, compuesto de individuos insustanciales que jamás se unen o podrán ser unidos en la simultaneidad de una situación u organización y que, sin embargo, se sostienen como un todo. El público es un cuerpo, más numeroso que todos los pueblos juntos, pero este cuerpo nunca puede ser un modelo. En efecto, no puede tener un solo representante, ya que él mismo es una abstracción. Sin embargo, cuando la época es desapasionada, reflexiva y destructora de todo lo concreto, el público viene a ser el que lo cubre todo. Pero esta relación es una vez más justamente la expresión que señala que el individuo es entregado a sí mismo.

La contemporaneidad con personas reales, cuando cada una de ellas es algo, en un instante real y una situación real, fortalece al individuo. Pero la existencia de un público no crea ni una situación ni una comunidad. El individuo que lee no es un público. Pero poco a poco más individuos leen, quizás finalmente todos. Pero esto no es contemporaneidad. Un público puede tardar días o años en reunirse; pero una vez reunido, no por eso llega realmente a existir. La abstracción que los individuos en forma paralogística crean, aliena a los individuos en lugar de ayudarlos. La persona que en una contemporaneidad real en un instante y una situación real no tiene una propia opinión, adopta la opinión de la mayoría y, si es algo más luchador, la de la minoría. Pero la mayoría y la minoría, corresponde recordar, son personas reales, y eso es lo que fortalece en la unión con ellas. El público, en cambio, es una abstracción. Adoptar la misma opinión que otras personas significa estar al tanto de que se corre los mismos riesgos que ellos, que ellos sufrirán con uno las consecuencias si la idea es errónea, etc. Pero adoptar la misma opinión que un público es un engañoso consuelo, ya que un público solo existe en abstracto. Jamás una mayoría ha estado tan segura de estar en lo cierto y de tener la victoria como lo está el público. Pero esto no es consuelo para el individuo, ya que el público es un fantasma que no permite ninguna aproximación personal. Si alguien adopta hoy la opinión del público y mañana es abucheado, entonces es abucheado por el público. Una generación, un pueblo, una asamblea, una sociedad, un hombre, aún tienen la responsabilidad de ser algo, conocen la vergüenza de la inconstancia y la infidelidad. Pero un público sigue siendo un público. Un pueblo, una asamblea, una persona, pueden cambiar de tal modo que uno puede decir «ya no es el mismo». Pero el público puede llegar a ser lo opuesto y, sin embargo, seguir siendo lo mismo: un público. Pero el individuo será educado (si es que no ha sido educado ya en su propia interioridad) precisamente mediante esta abstracción y esta abstracta represión —si es que esta no lo destruye antes— para así en el más elevado sentido religioso conformarse al poseer una relación con Dios, en lugar de una acomodación con el público que destruye todas las concreciones comunales de la individualidad. Aprenderá a estar en paz consigo mismo ante Dios, en lugar de contar cuántos se reúnen. Y esta es la diferencia absoluta entre la época moderna y la Antigüedad: que el total no es algo concreto, que sirve de apoyo, que educa al individuo aunque no lo forma por completo, sino una abstracción que en su alienante y abstracta igualdad lo ayuda a educarse totalmente —si no lo destruye. Lo desconsolador de la Antigüedad era que el hombre de excelencia era aquello que los demás

no podían ser. Ahora lo alentador será que aquel que religiosamente se gane a sí mismo, logrará ser lo que todos pueden ser.

El público no es un pueblo, ni una generación, ni una época, ni una congregación, ni una asociación, ni tales personas determinadas, puesto que todos estos son lo que son gracias a la concreción. Porque nadie de los que pertenecen a un público se encuentra realmente vinculado a algo. Quizás pertenezcan al público por algunas horas, en esas horas en que no son nada. Porque en aquellas horas en que son tal individuo determinado no pertenecen al público. Compuesto por esta clase de sujetos, por individuos en aquellos momentos en que no son nada, el público es un algo colosal, un vacío abstracto y abandonado, que es todo y nada. Sobre esta base cualquiera puede presumir de tener un público. Tal como la Iglesia romana quiméricamente se extendía designando obispos en países no católicos [*in partibus infidelium*], así el público es algo que cualquiera puede arrogarse, incluso un marinero ebrio, exhibiendo un catalejo*. Y siendo dialécticamente consecuente, el marinero ebrio tendrá el mismo derecho a ello como el más excelente de los hombres; tendrá el mismo derecho a colocar todos estos ceros** ante su propia figura, la del número uno. El público lo es todo y nada, el más peligroso de todos los poderes y el más desprovisto de sentido. Se puede hablar a toda una nación en nombre del público y, sin embargo, el público vale menos que una sola persona real. El público es la ilusión de la reflexión, que bromeando ha vuelto engreídos a los individuos, porque cualquiera se puede atribuir esta monstruosidad, al lado de la cual las concreciones de la realidad se ven pobres. El público es la leyenda de una época de sensatez, que hace a los individuos fantásticamente superiores a un rey[2]. Pero el público es, una vez más, aquello por lo cual los individuos serán religiosamente educados —o destruidos.

La abstracción de la prensa (porque un periódico, un informativo, no son una concreción política y solo son individuales en un sentido abstracto) junto con la reflexión y la falta de pasión de la época, engendran el fantasma de la abstracción: el público, que es el verdadero nivelador. También esto, dejando de lado su significado negativo para la religiosidad, puede tener su importancia. Pero mientras más faltan ideas en una época, tanto más queda exhausta por los destellos de entusiasmo y descansa en la indolencia. Incluso si imagináramos que la prensa se volverá cada vez más débil, porque ningún acontecimiento, ninguna idea sacude a la época, tanto más fácil será que la nivelación se vuelva un deseo decadente, un estímulo que llama la atención por un momento para luego hacer más desagradable el mal, más difíciles las condiciones de salvación y mayor la posibilidad de la destrucción. Frecuentemente se ha descrito la desmoralización de las monarquías o la decadencia de épocas revolucionarias. Pero la decadencia de una época desapasionada es igualmente degenerada, si bien, producto de la ambigüedad, es menos sorprendente. Meditar sobre ello puede tener, pues, su interés y relevancia. En esta laxa indolencia, cada vez más individuos aspirarán a ser nada —aspirarán a ser público, ese todo abstracto que ha sido educado de acuerdo a esta ridícula concepción: que el participante se convierta en tercera parte—. Esta apática multitud, que por sí sola no comprende nada ni realiza nada, este público de galería, buscará luego una distracción y se

* Referencia al autor danés Henrik Hertz, autor de *Perspektivkassen* (*El catalejo*). [*N. del t.*]

** En muchas lenguas nórdicas el término «un cero» equivale a nuestra expresión «un don Nadie». [*N. del t.*]

2. Por fortuna, como autor jamás he buscado tener un público, sino que alegremente me he conformado con «aquel individuo». Producto de esta restricción, me he vuelto casi proverbial.

entregará entonces a la ilusión de que todo lo que se realiza es realizado para que exista algo sobre lo cual charlar. La laxitud toma entonces asiento, cruza sus piernas, y cada hombre que trabaja, el rey, el funcionario público, el maestro, el más inteligente de los periodistas, el poeta y el artista, todos estos se estiran, para lograr arrastrar a esta laxitud que cree que los demás son caballos. Si tuviera que imaginar a este público como una persona (porque si bien individuos superiores por momentos pertenecen al público, tienen en sí mismos una concreción organizada, que los sostiene, aunque no alcancen lo más elevado de lo religioso), pensaría en algún emperador romano. Una figura imponente y bien alimentada, que sufre de aburrimiento y que por tanto solo desea la sensación de la risa, porque el divino don del ingenio no es suficientemente terrenal. Así se arrastra esta persona buscando variedad, más laxa que cruel, pero negativamente dominante. Todo el que haya leído autores antiguos sabe las cosas que era capaz de inventar un emperador para acortar el tiempo. Del mismo modo, el público se busca un perro con el fin de distraerse. Este perro es la parte despreciable del mundo literario. Si asoma alguien mejor, quizás alguien excepcional, se le arroja el perro, y comienza la distracción. El perro le arranca la cola del frac y realiza todo tipo de pícaras travesuras, hasta que el público se aburre y dice «he tenido suficiente». Entonces el público ya ha nivelado. El mejor, el más fuerte, ha sido maltratado —y el perro, sí, el perro sigue siendo un perro al que incluso el público desprecia—. De este modo, la nivelación se realiza mediante un tercero. El público, que es una nada, nivela mediante un tercero que, despreciado por el público, estaba más que nivelado y era menos que nada. Y el público no se arrepiente, ya que no fue el público —fue el perro, de igual forma que se dice a un niño que «fue el gato el que lo hizo». Y el público no se arrepiente, ya que no fue algo realmente vergonzoso,

sino solo un poco de distracción. Si el instrumentalizado para la nivelación tuviese una inteligencia excepcional, el público indolente sería engañado, ya que el instrumento de nivelación nuevamente sería para ellos un factor de perturbación. Pero si se logra mantener al mejor abajo a través del desprecio, y al desprecio abajo mediante sí mismo: esto será la remuneración de la nada. Y el público no se arrepiente, ya que ellos en realidad no son dueños del perro, solo son suscriptores. Ellos tampoco lo arrojaron sobre el sobresaliente, ni lo llamaron para que volviese. En caso de litigio dirán: el perro no es mío, no tiene dueño. Y si fuera llevado a la perrera para ser eliminado, todavía el público podría decir: ciertamente es bueno que este perro haya sido eliminado, es lo que todos queríamos —incluso los suscriptores.

Quizás exista alguien que estudie esta situación, inclinado a ver qué es lo que ha sucedido al hombre sobresaliente que sufrió el maltrato, y acabe opinando que se le ha causado un gran daño. Este análisis no lo puedo compartir, porque aquel que quiere ser ayudado a alcanzar lo más elevado obtendrá beneficio justamente al pasar por esto, e incluso debería desearlo, si bien otros se pueden conmover a causa de su situación. No, lo terrible no es esto, sino la idea de la cantidad de vidas humanas que se pierden o se pueden perder. Ni siquiera quiero mencionar a aquellos que se pierden o que son llevados a perderse jugando el papel del perro a causa del dinero. Prefiero referirme a quienes no tienen raíces, a los superficiales, los sensuales, que en reluciente indolencia no reciben una impresión más profunda de la existencia que estas sonrisas estúpidas y sin sentido. Todos los insensatos que son conducidos a una nueva tentación, ya que en su propia limitación creen adquirir importancia al mostrar compasión por el agredido, sin darse cuenta de que en una relación de esta índole el más fuerte es el agredido, sin darse cuenta de que aquí es terrible e irónicamen-

te apropiado decir: no lloréis por él, llorad por vosotros mismos*.

Este es el modo más bajo de nivelación, ya que siempre responde al denominador por el cual todos son hechos iguales: en ese sentido también la vida eterna es un tipo de nivelación; pero al mismo tiempo no lo es, porque su denominador es ser esencialmente humano en sentido religioso.

* * *

Desde estas dialécticas determinaciones categoriales y sus consecuencias, sean o no reales en el momento presente, desde una consideración dialéctica sobre la época presente, me muevo ahora hacia una consideración sobre los atributos concretos con que se refleja la época presente en la vida doméstica y social, tal como es retratada en la novela. Aquí se mostrará el lado sombrío de la época. Pero aunque su facticidad no puede ser negada, también es cierto que dado que la reflexión misma no es el mal, una época reflexiva también posee su lado luminoso, precisamente porque gran cantidad de reflexión es condición para un mayor significado que el de una pasión inmediata. Es condición para ello, cuando interviene el entusiasmo y lleva las fuerzas de la reflexión a la decisión. Porque cuando la religiosidad interviene en el individuo y toma en sus manos estos prerrequisitos, una mayor cantidad de reflexión entrega un mejor promedio de aquella inteligencia que es prerrequisito para actuar. La reflexión no es lo perverso, sino que la regresión es producida por la condición de reflexión y el estancamiento en la reflexión: éstos son los abusos y corrupciones que transforman los prerrequisitos en evasiones.

La época presente es esencialmente sensata, desprovista de pasión, y por eso ha abolido el principio de no contra-

* Lucas 23, 28.

dicción. De esta consideración se pueden deducir muchas consecuencias que el autor de la novela ha sabido retratar en forma desinteresada con refinado arte y elevado equilibrio. Porque el parecer del autor no se nos entrega en ningún lugar, él solo reproduce el reflejo. En general debe decirse que una época reflexiva y desapasionada, comparada con una apasionada, gana en extensión lo que pierde en intensidad. Pero esta extensión puede convertirse en la condición de posibilidad para una forma más elevada, cuando una correspondiente intensidad vuelva a tomar el lugar de lo que extensivamente se encuentra a su disposición.

La expresión existencial de la abolición del principio de no contradicción es estar en contradicción con uno mismo. La omnipotencia creativa implícita en la absoluta pasión de la disyunción, que lleva al individuo a ser uno consigo mismo, es ahora transformada en la extensiva relación de reflexión: al saber todo y ser todo, se acaba estando en contradicción con uno mismo, se es nada. El principio de no contradicción fortalece al individuo en fidelidad a sí mismo, de modo que él, tal como ese número tres sobre el que tan dulcemente habla Sócrates y que prefiere soportarlo todo antes que ser un número cuatro* o un gran número redondo, él preferirá ser pequeño pero en fidelidad a sí mismo a ser todo tipo de cosas en contradicción consigo mismo.

¿Qué es charlar? Es la abolición de la apasionada disyuntiva entre callar y hablar. Solo aquel que esencialmente sabe callar, puede esencialmente hablar, solo aquel que esencialmente sabe callar, puede esencialmente actuar. El silencio es interioridad. La charla se anticipa a un hablar esencial y así la expresión de la reflexión debilita desde antes la acción. Pero aquel que sabe hablar esencialmente, porque sabe callar, no tendrá multitud de cosas sobre las cuales hablar, sino solo una; y encontrará tiempo para hablar y tiempo

* Platón, *Fedón* 104 c.

para callar*. La habladuría gana en extensión: habla sobre todas las cosas y continúa incesantemente. Cuando en una época los individuos no están satisfechos con volverse hacia adentro en jovial tranquilidad, sino que en la relación de reflexión buscan en lo externo y en los otros; cuando ningún gran acontecimiento ata los cabos sueltos en una acción común: entonces aparece la charla. Un gran acontecimiento da a las épocas apasionadas (porque lo uno corresponde a lo otro) algo sobre lo cual hablar: todos hablan acerca de lo mismo, los poetas cantan acerca de ello, las conversaciones solo se hacen eco de esto, los saludos de los que van de paso hacen observaciones al respecto. Todo es uno y lo mismo. La charla, por el contrario, tiene también mucho sobre lo cual hablar, pero de otro modo. Cuando el gran acontecimiento ha pasado, cuando emerge el silencio, todavía hay algo que recordar, algo sobre lo cual pensar en silencio, mientras que una nueva generación habla sobre otras cosas. Pero la charla teme al instante del silencio, que hace evidente el vacío.

La ley que rige la creación poética es idéntica, en menor escala, a la ley que rige la vida social y la educación de cada persona. Cada uno que en forma primitiva experimenta algo, experimenta al mismo tiempo en la idealidad las posibilidades de lo mismo y las posibilidades de lo contrario. Estas posibilidades son la legítima pertenencia poética del individuo. En cambio, no son su personal realidad privada. Su hablar y su producir nacen, en efecto, del silencio. La perfección de su palabra y su producción corresponden al silencio y la expresión absoluta del silencio es que la idealidad contiene la posibilidad cualitativamente opuesta. Tan pronto como el productivo artista entrega en la obra su propia realidad, su facticidad, deja de ser realmente productivo; su comienzo será su fin y su primera palabra será una

* Eclesiastés (Qohélet) 3, 7.

traición a la santa modestia de la idealidad. Una creación poética de esa índole viene a ser, desde el punto de vista estético, una especie de habladuría privada que es fácilmente reconocible por la ausencia de equilibrio de los opuestos. Porque la idealidad es el equilibrio de los opuestos. Aquel que, por ejemplo, llegó a ser productivo gracias a la infelicidad, si realmente es devoto de la idealidad, producirá con el mismo amor tanto lo feliz como lo infeliz. Pero el silencio, con el cual protege su propia realidad, es precisamente la condición para ganar la idealidad. De otro modo, a pesar de intentos tales como poner la escena en África, etc., acabará por hacer pública su privada y unilateral preferencia. Porque un autor puede tener una personalidad privada como todo otro hombre, pero esta debe ser su lugar santísimo [αδυτον]. Y tal como se cierra la entrada a una casa poniendo dos soldados con bayonetas cruzadas, así el equilibrio de la idealidad, a través de la cruz dialéctica de los opuestos cualitativos, enseña a mantener cerrada esa puerta y no permitir ninguna entrada.

Lo que conviene en esta situación general, y que ahí se muestra con claridad, conviene también a la situación menor, pues el silencio es también condición para la conversación culta entre un hombre y otro. Cuanta más idealidad e ideas posea un hombre en el silencio, tanto más será capaz de hacer renacer su propia vida y la de quienes lo rodean, de modo que parezca que solo habla desde la distancia y sobre materias determinadas. La escasez de idealidad y el exceso de exterioridad transforman la conversación en una insignificante repetición de nombres y referencia a personas, repetición de información «muy fiable» sobre lo que tal y tal, mencionado por su nombre, ha dicho, etc., una habladuría que confiesa lo que uno quiere y no quiere, los propios planes, lo que se habría dicho en tal y tal ocasión, a qué muchacha se hace la corte, por qué uno prefirió no casarse, etc. La orientación del silencio hacia la interioridad es condición

para una conversación culta; la charla es una externalización caricaturesca de la interioridad, es inculta. En la novela se encontrará innumerables ejemplos de este tipo de charla. Son triviales insignificancias, pero siempre se menciona a las personas por su determinado nombre y sus insignificantes vidas solo cobran sentido por llevar tal nombre. Como cuando Klokker Link cree haber hablado con Sophie, si bien ella no ha hecho otra cosa que decir «no». Así, uno escucha largas conversaciones en que parece que se dijera algo, solo porque se nombran nombres. El que charla, charla sobre algo, ya que se desea tener algo sobre lo cual charlar. Pero este algo no es algo en el sentido de la idealidad, ya que entonces no se estaría charlando, sino conversando. Que el señor Madsen se ha comprometido y ha regalado a su amada un chal persa, que el poeta Petersen escribirá una nueva colección de poemas, que el actor Marcussen pronunció en forma errada una palabra en su actuación de ayer —todo esto solo es algo en el trivial sentido de lo fáctico. Supongamos que fuera dictada una ley que no prohibiera que las personas conversasen, pero que solo les permitiera conversar sobre aquello que había acontecido hace cincuenta años: sería el hundimiento de los que charlan, se desesperarían; en cambio, no causaría ninguna perturbación a quienes saben conversar esencialmente. Que un actor haya pronunciado en forma errada una palabra solo puede interesar esencialmente si mediante ello el actor ha delatado algo relevante, y entonces será igualmente relevante si fue hace cincuenta años. Pero la señora Gusta, por ejemplo, se desesperaría; ella, que estaba precisamente esa tarde en el teatro sentada en el palco junto a la señora Waller, que fue quien se percató del error y que incluso vio a otros actores riendo, etc. Realmente sería una pena y una gran crueldad contra todos estos charlatanes que también tienen que vivir. Por eso esta ley es solo un supuesto.

Mediante esta charla es abolida la distinción entre lo privado y lo público y se crea una habladuría público-

privada. Porque el público es lo público, pero interesado en lo más estrictamente privado. Lo que nadie se atrevería a discutir en una asamblea, aquello sobre lo cual nadie conversaría, aquello sobre lo cual ni siquiera los charlatanes admitirían haber charlado: sobre ello se puede escribir para el público y es lícito saberlo en calidad de público.

¿Qué es la informidad? Es la abolición de la disyuntiva apasionada entre forma y contenido. Por esto, en contraste con la demencia y la estupidez, puede contener verdad, pero la verdad que contiene nunca es esencialmente verdadera. Extensivamente puede expandirse en forma omniabarcante o vulnerándolo todo, en contraste con un contenido esencial que, al profundizar intensamente en sí mismo, tiene la pobreza, si se me permite hablar así, de su propia determinación.

En general la informidad, en una época reflexiva y desapasionada, se expresa no solo mediante el flirteo con la más increíble diversidad, sino a través de su polo opuesto: una creciente inclinación a y deseo de actuar «por principio». El principio es, tal como dice la palabra, lo primero, lo substancial, la idea cuya forma aún no ha sido abierta por el entusiasmo y el sentimiento que por su fuerza interior impulsa al individuo. El desapasionado carece de esto. Para él el principio pasa a ser algo externo, en razón de lo cual él hace lo uno y lo otro y lo opuesto. La vida del desapasionado no es un principio que se manifiesta y se desarrolla. Por el contrario, su vida interior es algo precipitado que constantemente está al acecho, buscando algo que hacer «por principio». El principio en este sentido viene a ser algo monstruoso, abstracto tal como el público. Y de igual forma que el público es algo tan monstruoso que ni todas las naciones puestas simultáneamente de pie, ni las almas de la eternidad son tan numerosas como él y, sin embargo, cualquiera, incluso el marinero ebrio, posee un público, así ocurre también con el principio. Es algo monstruoso, que hasta la persona más

insignificante añade a la más insignificante de las acciones, volviéndose así importantísimo ante sus propios ojos. Alguien astuto pero insignificante se convierte repentinamente en un héroe «por principio», y la relación se vuelve en el fondo tan cómica como si un hombre —o si fuera moda, todo hombre— cargara con una visera cuya pantalla tuviese treinta metros de largo. Si un hombre «por principio» se dejara coser un botón en el bolsillo de su frac: entonces esta acción insignificante y deliberadamente cuidadosa recibiría un repentino significado —no sería extraño que se formase una sociedad por esta razón.

Justamente esto: «por principio» vuelve a abolir la apasionada disyuntiva del decoro. Porque el decoro se encuentra, como se ha señalado, en la inmediatez (sea la primera o la ganada), en el sentimiento, en la fuerza interior del entusiasmo y la consecuencia interior con uno mismo. Por principio se puede hacer todo y resulta en el fondo indiferente, tal como la propia existencia se vuelve insignificante, aunque por principio se apoye todo lo que se hace llamar el requerimiento de los tiempos, aunque por principio, siendo funcionario estatal, uno se haga tan conocido como un representante de la opinión pública [*Träger der öffentlichen Meinung*], como aquellas figuras que salen de un organillo y hacen una reverencia tocando un platillo. Se puede hacer todo «por principio», participar de todo y, sin embargo, ser una indeterminación inhumana. Un hombre puede interesarse por principio en la construcción de un burdel (en efecto, existen numerosas declaraciones concernientes a la salud pública en este sentido) y el mismo hombre puede por principio interesarse en un nuevo libro de himnos para la iglesia, porque esto sería lo que requieren los tiempos. Y tal como sería injusto concluir de lo primero que el hombre fuera disoluto, sería quizás también irreflexivo concluir de lo segundo que el hombre quiera cantar o leer tal libro de himnos. Así, todo se vuelve lícito por principio. Tal como la policía «en razón del deber» puede entrar en muchos lugares donde otros no pueden y no se puede rechazar su presencia, así también todo se permite por principio, y se evita toda responsabilidad personal. Se destruye lo que uno mismo admira «por principio»[3], lo que es una necedad. Porque lo naciente, lo creativo, es latentemente polémico, ya que exige un lugar; pero lo destructivo no es nada y un principio de destrucción es vacío, ¿para qué exigiría un lugar? Entretanto la modestia, el arrepentimiento y la responsabilidad tienen dificultad para encontrar su lugar en esta manera de actuar; porque fue por principio.

¿Qué es la superficialidad y el deseo de exhibición? La superficialidad es la abolición de la disyuntiva apasionada entre la reserva y la revelación, es una revelación de lo vacío que, sin embargo, extensivamente gana con una ventaja farsante sobre la revelación esencial, que solo posee la ventaja uniforme de la profundidad, mientras que la superficialidad tiene la apariencia de algo y de todo. Y el deseo de exhibición es la ilusión de la reflexión enamorada de sí misma. La reserva de la interioridad no tiene tiempo para dejar que algo esencial se establezca en ella, algo que merezca ser revelado, sino que se enturbia antes de tiempo y, a modo de compensación, la reflexión egoísta busca que todos pongan sus ojos sobre ella, como en el caso de la señora Waller.

¿Qué es la galantería? Es la anulación de la disyuntiva apasionada entre amar esencialmente y ser esencialmente libertino. Ni aquel que ama esencialmente, ni el que es esencialmente libertino son culpables de galantería, la cual flirtea con la posibilidad. La galantería es una indulgencia al atreverse a hacer el mal y un abstenerse de hacer el bien. El actuar por principio también es galantería, ya que falsifica la acción moral convirtiéndola en abstracción. Pero

3. Este ejemplo se comenta en la novela, cuando uno de los personajes llama a uno de estos acontecimientos: mentira para ti y para mí.

extensivamente la galantería lleva ventaja, ya que se puede coquetear con todo, mientras que esencialmente solo se puede amar a una joven. Y una recta comprensión de lo erótico (si bien en una época perdida el deseo ciega al disoluto) indica que todo sumar es restar, y cuanto más se añade, más nos es arrebatado.

¿Qué es ser locuaz? Es la abolición de la disyuntiva apasionada entre subjetividad y objetividad. Como pensamiento abstracto la locuacidad no posee suficiente profundidad dialéctica; como opinión y convencimiento carece de rebosante individualidad. Pero extensivamente la locuacidad tiene una aparente ventaja. Porque un pensador puede abarcar su campo de estudio, un hombre puede tener una opinión que corresponde a una determinada materia, se puede estar convencido en razón de una determinada visión de mundo: pero el locuaz se refiere a todo.

La anonimidad tiene en nuestra época una importancia más profunda de lo que quizás se cree. Tiene una importancia casi epigramática. No solo se escribe anónimamente, sino que incluso se escribe anónimamente cuando se firma con el propio nombre; sí, se habla anónimamente. Tal como un autor concentra toda su alma en el estilo, así una persona concentra en forma esencial su personalidad en la conversación. Pero esto debe ser comprendido con la restrictiva excepción expresada por Claudius en una situación semejante, cuando dice que al abrir un libro nos encontramos con su espíritu —salvo que no tenga espíritu—. Hoy día se puede conversar con personas y hay que reconocer que sus opiniones son sobremanera sensatas, mientras que la conversación sin embargo deja la sensación de haber estado hablando con una persona anónima. Un hombre puede decir las cosas más contradictorias y puede con tranquilidad decir cosas que, saliendo de su propia boca, son la más amarga sátira sobre su propia existencia. La expresión misma es muy sensata, podría ser dicha en una asamblea general, podría participar de una discusión en la cual se fabrica algo, tal como se fabrica papel a partir de harapos. Pero todas estas expresiones no alcanzan a formar un discurso humano personal, como aquel que puede llevar a cabo el más simple de los hombres, que puede hablar sobre muy poco, pero que sabe hablar. Lo que expresa la señora Waller respecto a lo demoníaco es muy cierto; sin embargo, en el instante de expresarlo parecía una persona anónima, una diletante. Las expresiones se vuelven tan objetivas, su extensión tan omniabarcante, que finalmente resulta indiferente quién sea el que las expresa, una situación que en lo que se refiere a hablar humanamente, se corresponde perfectamente con el actuar por principio. Y así como el público es una mera abstracción, también el hablar humano se vuelve tal. Ya no hay nadie que hable, pero una reflexión objetiva va estableciendo un algo atmosférico; un ruido de la abstracción que vuelve superfluo el hablar humano, tal como las máquinas vuelven superfluos a los obreros. En Alemania ya se tiene manuales para los amantes, de modo que esto quizás acabará con las parejas sentadas hablándose anónimamente. Para todo se tiene manuales, y pronto la educación consistirá en tener un conocimiento acabado de mayor o menor parte de dichos manuales y se será excelente en la medida en que se pueda recordar uno en particular, tal como en una tirada tipográfica la máquina escoge ciertas letras.

De modo que la época presente es fundamentalmente sensata y quizás ha poseído más conocimientos en promedio que cualquier época anterior, pero es desapasionada[4]. Cada uno sabe muy bien, como todos sabemos, qué caminos se debe seguir y cuáles son los caminos alternativos, pero

4. Arnold, por ejemplo, está lejos de ser limitado en este sentido: por el contrario, es muy sensato. Pero lo es tal como lo puede ser un desempleado que no tiene nada en lo cual involucrarse en forma absoluta, y que por tanto se vuelve gracioso a causa del aburrimiento; se torna insolentemente desesperado por no poder ser gracioso, y engreído por la desesperación que le causa el no poder llamar la atención mediante su insolencia.

nadie quiere ponerse en movimiento. Si alguien superase finalmente su propia reflexión y llegase a actuar, en el mismo instante miles de reflexiones le harían oposición desde fuera, porque solo los llamados a seguir reflexionando son recibidos con destellos de entusiasmo; la acción, en cambio, con indolencia. En su afectada autocomplacencia, algunos considerarán ridículo el entusiasmo del que actúa; otros se tornarán envidiosos porque él actuó, siendo que ellos sabían tan bien como él qué es lo que debía hacerse —y no obstante, no habían actuado. Unos sacarían provecho de la circunstancia de que uno actuó, para así tener oportunidad de hacer muchas observaciones críticas y entregar un *stock* de argumentos sobre cómo se podría haber actuado en forma más sensata; otros estarán ocupados en evaluar el resultado y posiblemente estarán intentando influenciar la empresa de acuerdo a sus propias hipótesis. Se cuenta de dos lores ingleses que mientras cabalgaban dieron con un desafortunado jinete a punto de caer de su caballo. Este galopaba fuera de control y el jinete pedía auxilio. Uno de los lores observó al otro, diciéndole: «Cien guineas a que cae»; «Acepto», respondió el otro. Luego se apuraron para alcanzar a abrir los portones y quitar todos los obstáculos. Del mismo modo, si bien con menos heroísmo de millonario desganado, la sensatez de nuestra época es una personificación de alguien curioso, crítico e inteligente, pero con una pasión que a lo sumo alcanza para hacer apuestas. Las tareas existenciales de la vida han perdido el interés de la realidad, ninguna ilusión cuida del divino crecimiento de la interioridad para que madure hasta la decisión. Cada uno es curioso respecto del otro; todos esperan, indecisos y diestros en la evasión, que alguien haga algo, para así poder apostar al respecto.

Y en nuestra época, en la que tan poco se hace, se hace en cambio muchísimo en lo que respecta a producir profecías, apocalipsis, signos e ideas sobre el futuro. Así parecie-

ra que no cabe más que sumarse, si bien tengo una ventaja sobre los demás y su pesada responsabilidad y apuro al profetizar: que puedo estar seguro de que nadie creerá en el cumplimiento de lo que yo profetizo. Por lo mismo, yo no sugiero que nadie marque determinado día con una cruz en el calendario, ni que nadie se moleste en darse cuenta de si esto se cumple o no. Pues si lo que yo profetizo llega a cumplirse, tendrán otras cosas en las cuales pensar en lugar de pensar en mi propio acierto. Y si no se cumpliera, entonces de cualquier modo seré un profeta en el sentido moderno, ya que el profeta moderno simplemente profetiza, nada más. Y eso se comprende, ya que en un cierto sentido, no hay nada más que un profeta pueda hacer. Porque era el divino Gobierno el que llevaba a cumplimiento los vaticinios de los profetas antiguos; nosotros los profetas modernos, careciendo del reconocimiento del divino Gobierno, quizás podamos añadir un comentario como el de Tales*: lo que profetizamos o bien se cumplirá, o bien no se cumplirá, porque el Dios nos ha quitado también el don de la profecía.

No es, pues, ni remotamente probable que la idea de sociabilidad, de asociación, sea lo que salve a la época. Por el contrario, esta es el escepticismo necesario para lograr el desarrollo del individuo, ya que por ella cada individuo se pierde o bien, disciplinado por la abstracción, se gana religiosamente a sí mismo. En nuestra época el principio de asociación (que a lo sumo puede tener alguna validez en relación a intereses materiales) no es positivo, sino negativo; es una evasión, una disipación, una mentira cuya dialéctica es la siguiente: en la medida en que fortalece a los individuos, los vicia; los fortalece numéricamente, agrupando,

* Kierkegaard atribuye erróneamente la cita a Tales de Mileto. Las palabras son puestas en boca de Tiresias en Horacio, *Sátiras* II, 5, 59. [*N. del t.*]

pero éticamente es un debilitamiento. No antes de que el individuo gane en sí mismo una postura ética a pesar del mundo, no antes de ello podrá hablarse en verdad de unir; de otro modo la unión de los que por sí solos son débiles se vuelve algo tan feo y depravado como el matrimonio entre niños. Antes el gobernante, el hombre de excelencia, el sobresaliente, tenían cada uno su propia opinión; los demás estaban tan asentados y decididos, que no se atrevían ni podían tener una opinión. Ahora cada uno puede tener una opinión, pero se agrupan para tenerla. Con veinticinco firmas apoyando la mayor estupidez se forma una opinión; la más profundamente pensada opinión de la mente más destacada es, en cambio, una paradoja. La opinión pública es algo inorgánico, una abstracción. Pero cuando el contexto se torna sin sentido, no ayuda hacer consideraciones a gran escala y resulta mejor considerar por separado las partes de lo que se dice. Cuando la boca pronuncia pura cháchara no tiene sentido intentar un discurso coherente; es mejor considerar cada palabra por separado. Así acontece también con la situación de los individuos.

El cambio también será el siguiente. Mientras que en el orden social antiguo (dada la relación entre generación e individuo) los oficiales de bajo rango, los oficiales, los jefes de campaña, los generales y el héroe (los excelentes, los sobresalientes de acuerdo a su respectivo grado, los líderes) eran reconocibles y cada uno (de acuerdo a su propia autoridad) con su propio pequeño destacamento encontraba artística y orgánicamente su lugar en el todo, sosteniendo él al todo y siendo sostenido por este, así los excelentes, los líderes (de acuerdo a su propio rango) ahora estarán sin autoridad. Precisamente porque habrán comprendido el principio diabólico de la nivelación, serán ahora irreconocibles, tal como la policía actúa de civil, llevando sus distintivos ocultos, sosteniendo solo en forma negativa, esto es, por repulsión, mientras que la infinita igualdad de la abstracción

juzga a cada individuo, lo examina en su aislamiento. Este tipo de orden es dialécticamente opuesto al de los profetas y jueces, y al igual que el peligro de estos era que su autoridad no fuese respetada, así el peligro de los irreconocibles será el volverse reconocibles, caer ante la tentación de adquirir reputación e importancia como autoridad, con lo que quedarían fuera del más elevado desarrollo. Porque serán irreconocibles, como agentes secretos [*geheime Agenter*], no porque hayan recibido una particular orden de Dios, ya que esa es la condición de profetas y jueces, sino que serán irreconocibles (sin autoridad) como consecuencia de haber comprendido lo general en igualdad ante Dios, y también porque en cada instante comprenden esto con responsabilidad, lo que los guarda de caer en una distracción y hacerse culpables de una inconsecuente realización de las formas que consecuentemente han intuido. Este tipo de orden es lo dialécticamente opuesto a aquella organización en que la generación, representada en los excelentes, es la que sirve de soporte a los individuos, ya que ahora la generación, convertida en una abstracción, negativamente sostenida por los irreconocibles, se ha tornado polémicamente contra los individuos —en orden a salvar a cada uno de ellos religiosamente.

Cuando la generación, la que ha querido nivelar, ha querido emancipación y revolución, ha querido abolir la autoridad y a través de ello, en el escepticismo de la asociación, ha producido el desconsolador incendio forestal de la abstracción; cuando la generación a través de la nivelación, mediante el escepticismo de la asociación, ha eliminado a los individuos y todas las concreciones orgánicas; cuando ha puesto en su lugar la humanidad y la igualdad de las cifras entre un hombre y otro; cuando la generación se ha distraído un instante con la amplia vista del infinito abstracto, donde nada sobresale, ni el más mínimo estorbo, solo «aire y mar»: entonces comienza el trabajo, en el que el individuo tendrá

que ayudarse a sí mismo. Porque no será como fue antes, cuando al sentir algo de vértigo el individuo podía buscar al más cercano de los sobresalientes para encontrar algo de orientación. Eso ya ha pasado. Ahora o bien se perderán en el vértigo de la infinidad abstracta, o bien se salvarán infinitamente en la esencialidad de lo religioso. Muchos clamarán desesperados, pero esto no ayudará, será muy tarde. Al igual que la autoridad y el poder han sido mal utilizados, trayendo sobre sí la némesis de la revolución, así son la falta de poder y la debilidad las que han querido levantarse sobre sus propios pies, y han traído ahora dicha némesis sobre sí mismas. Y ninguno de los irreconocibles se atreverá a ayudarlos abiertamente, a expresarse abiertamente, a enseñar abiertamente, a ir a la cabeza de la multitud (en lugar de sostenerlos negativamente ayudándolos a encontrar la misma capacidad de decisión que él mismo posee); ese sería su fin, ya que caería en la ingeniosa miopía de la compasión humana en lugar de obedecer las palabras de la Divinidad airada, pero tan llena de gracia. Porque el desarrollo es un paso hacia delante, porque cada individuo que sea salvado ganará el peso específico de la religiosidad, ganará su esencialidad de primera mano, de Dios. Entonces se dirá: «Ved, todo está listo, ved cómo la crueldad de la abstracción torna evidente la vanidad de lo finito como tal, ved cómo el abismo del infinito se abre, ved cómo la afilada poda de la nivelación permite que todos, cada uno por su cuenta, salten sobre la hoja —ved, ¡Dios espera! Saltad hacia el abrazo de la Divinidad». Pero ni el más confiable de los irreconocibles los ayudará: ni a la mujer que lo llevó bajo su corazón, ni a la joven por la que felizmente habría dado la vida. Tendrán que saltar por su propia cuenta para que el infinito amor de Dios no se convierta para ellos en una relación de segunda mano. Sin embargo, los irreconocibles (en relación a su respectivo rango) tendrán el doble de trabajo que los excelentes (del mismo grado) de un orden social antiguo.

Porque los irreconocibles tendrán que trabajar siempre, y al mismo tiempo trabajar para ocultar su trabajo.

Pero la desconsoladora abstracción de la nivelación seguirá avanzando en manos de sus siervos, para así evitar la vuelta a un orden anterior. Estos siervos de la nivelación son los siervos del poder del mal, porque la nivelación no proviene de la Divinidad. Y cada buen hombre tendrá un instante para llorar sobre su desconsuelo, pero la Divinidad lo permite para lograr sacar de cada individuo lo más elevado. Los irreconocibles reconocen a los siervos de la nivelación, pero no se expondrán a utilizar contra estos el poder o la autoridad, ya que eso marcaría un retroceso. Porque en el mismo instante a un tercero se le haría evidente que el irreconocible es una autoridad, y así a este tercero se le quitaría lo más elevado. Solo por un acto de sufrimiento el irreconocible podrá contribuir a la nivelación, juzgando mediante el mismo acto al instrumento que ella utilice. No se arriesgará a desafiar abiertamente la nivelación; esto sería su fin, ya que eso sería actuar con autoridad. Pero la desafiará mediante el sufrimiento y así expresará una vez más la ley de su existencia, que no es regir, gobernar, liderar, sino servir sufriendo, ayudar indirectamente. Aquellos que no han dado el salto interpretarán el sufrimiento del irreconocible como su derrota, mientras que aquellos que lo han dado tendrán la vaga idea de que se trata de su victoria. Pero no tendrán la certeza, porque la certeza solo se la podrá dar él mismo, y bastaría con que él comunique eso a una sola persona, para que esa sea su derrota, pues sería infiel hacia la Divinidad actuando como si tuviese autoridad: pues no habría aprendido obedientemente de la Divinidad a amar infinitamente a las personas obligándose a dejar de gobernarlos, incluso si ellos lo pidiesen.

Pero debo terminar con esto. Desde luego esto solo puede interesar como una bufonada. Porque es tan cierto que cada hombre debe trabajar por su propia salvación, que pro-

fetizar sobre el futuro del mundo a lo sumo es soportable y aceptable como un medio de recreación, una broma, o algo divertido como un juego de bolos.

* * *

Mi pensamiento, que en ningún instante se ha alejado de la novela, se vuelve agradecido a ella. La crítica entregada es lo que de ella he aprendido. De modo que si en lo que entrego ha habido algo inmaduro, falso, necio, ello es obra mía. Por lo tanto, el que encuentre algo falso, atribúyamelo; pero el que encuentre algo verdadero en lo expuesto, el que vea su propia visión de mundo fortalecida o confirmada, diríjase al maestro, el autor de la novela.

Ni en la crítica ni en la novela se ha pretendido juzgar o evaluar las épocas, solo describirlas. El prólogo de la novela nos recuerda expresamente que ambas pueden estar igualmente justificadas y la novela misma termina con una esperanza sobre la época presente expresada por la misma época presente. Esta, como ya se ha dicho, es en promedio más sensata, sabe más y está más desarrollada en la reflexión que la época de la revolución, y cuando venga el tiempo de la fuerza, obrará más intensamente sobre lo que extensivamente está a su disposición. Porque en lo extensivo la época presente lleva la ventaja, pero no en intensidad. Por eso en la época presente acontece lo mismo que en la novela: que los hombres excelentes que tenemos pertenecen a una generación mayor[5], mientras que entre los hombres jóvenes

5. Quizás se me permita en una nota al pie referirme a una más temprana expresión respecto a la generación mayor: «se caracteriza aún por un inconfundible número de relevantes y eminentes individualidades (cf. *Af en endnu Levendes Papirer*)». [Esta referencia de Kierkegaard es a su primera obra, *De los papeles de alguien que todavía vive*, en la que ya había comentado *Una historia cotidiana*, de Gyllembourg, en Søren Kierkegaard, *Escritos*, vol. I, Trotta, Madrid, ²2010, p. 28]. [*N. del t.*]

se ve más capacidad, pero a nadie sobresaliente. Cuando la fuerza y el entusiasmo se fortalezcan en los individuos quizás también se muestre que la época presente ha sido obstáculo para sí misma. De igual forma que una mujer con exceso de maquillaje no logra verse atractiva, porque eso requiere una proporción de buen gusto, así parece que la época presente se ha ataviado demasiado con la diversidad de la reflexión como para dar lugar a un balance armónico. Pero siempre debe recordarse que la reflexión no es en sí misma algo pernicioso, sino que por el contrario, el trabajar en ella es el prerrequisito para una acción más intensa. La situación de la acción entusiasta es la siguiente: primero viene el entusiasmo inmediato, luego viene el tiempo de la sensatez, el que, puesto que el entusiasmo inmediato no calcula nada, a través de la inventiva del cálculo parece ser algo superior; y así llega finalmente el más intenso y elevado entusiasmo que viene después de la sensatez y que por tanto sabe qué es lo más sensato, pero evita hacerlo y así gana en intensidad mediante el entusiasmo infinito. Este intensísimo entusiasmo en un comienzo será mal comprendido y la pregunta es si alguna vez podrá llegar a ser popular; es decir, si acaso la sensatez no llegará a ser dominante hasta tal punto en el promedio de las personas, que a sus ojos pierda el poder de la seducción, de modo que no solo la dominen, sino que además la puedan malgastar en el más elevado entusiasmo, satisfechos con la complacencia del infinito entusiasmo. Porque es precisamente por ser enemiga de ese tipo de sensatez por lo que ese tipo de acción entusiasta nunca será evidente. De este modo, Sócrates no era un hombre de entusiasmo inmediato. Por el contrario, era suficientemente sensato como para ver qué es lo que debía hacer para verse absuelto. Pero despreció el actuar de ese modo, tal como despreció el discurso que se le ofreció. Por eso su muerte heroica no tiene nada de evidente, sino que incluso en la muerte continúa con su ironía al plantear la

siguiente pregunta para todos los ingeniosos: si acaso poseía realmente tal sensatez, dado que hizo lo contrario. Es en este punto donde la sensatez queda atrapada ante el juicio de la reflexión propia y la de los circundantes: teme que actuar contra la sensatez sea confundido con actuar sin sensatez. El entusiasmo inmediato no conoce este peligro, por eso requiere del entusiasmo más elevado y de su fuerza [*impetus*] para abrirse paso. Y este entusiasmo más elevado no es una retórica sobre alcanzar algo más elevado, más elevado y aún más elevado, sino que es reconocible por su categoría: actuar contra el entendimiento. Pero una benignidad inmediata no conoce el siguiente peligro de la reflexión: que la benignidad sea confundida con la debilidad. Por eso, después de la reflexión, se requiere un *impetus* religioso para sacar a flote la benignidad.

La primera vez que leí la novela opiné que quizás habría sido más acertado que el autor le hubiese puesto otro título, más en el espíritu de *Una historia cotidiana*, ya que no pude ver la época nítidamente reflejada en la obra. Más tarde me he convencido de lo contrario, y he tenido la rica e inestimable oportunidad de admirar la ingenuidad del autor. Por esto mi posición no ha podido ser la del apurado crítico que tras haber hojeado el libro, en un momento de benignidad, busca llamar la atención de otros sobre este. Por el contrario, lo he releído en numerosas ocasiones y deseo que el loable desconocido autor reciba esta quizás desproporcionada recensión como una señal de mi agradecimiento por el placer que me ha procurado la lectura y por el placer que me procurara otra lectura tiempo atrás. Al menos para mí, y realmente creo que es así para todo el que haya aprendido a ver la existencia humanamente, los veinte años de carrera del autor no son algo que molesta o que ocultamente incita a los curiosos que impacientemente esperan cada vez algo nuevo, sino que son algo que aumenta el gozo. Como bien se sabe, en veinte años se duplica el capital, ¿no debiera ser igualmente rentable el discernimiento humano? En ese caso debería haberse doblado el discernimiento del autor de *Una historia cotidiana* y debería doblarse nuestro gozo. Y así ocurre también con el discernimiento de cada hombre, siempre que no se confunda inhumanamente a sí mismo con algo abstracto, con los tiempos, con nuestra época, etc., sino que comprenda por sí mismo lo que es ser una persona, descubra que el gozo por lo excepcional aumenta por cada año que permanece, y así descubra lo edificante de vivir una vida apreciando a los mayores.

Dirigir la atención de alguien hacia la novela no es asunto mío. En mi opinión sería impropiamente presuntuoso. Pero si alguien me pidiera un consejo, le aconsejaría leerla; y si ya la ha leído, que la lea otra vez.